

ETHNO-LORE XXXIII.

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
NÉPRAJZTUDOMÁNYI INTÉZETÉNEK ÉVKÖNYVEI

Főszerkesztő: ORTUTAY GYULA
(NÉPI KULTÚRA – NÉPI TÁRSADALOM címmel)

- I. kötet – 1968. Szerkesztő: Diószegi Vilmos
II–III. kötet – 1969. Szerkesztő: Diószegi Vilmos
IV. kötet – 1970. Szerkesztő: Diószegi Vilmos
V–VI. kötet – 1971. Szerkesztő: Diószegi Vilmos
Összeállította: Kósa László
VII. kötet – 1973. Szerkesztő: Diószegi Vilmos
Összeállították: Istvánovits Márton és Kósa László
VIII. kötet – 1975. Szerkesztő: Kósa László
IX. kötet – 1977. Szerkesztő: Kósa László
X. kötet – 1977. Szerkesztő: Kósa László
XI–XII. kötet – 1980. Szerkesztő: Kósa László

Főszerkesztő: BODROGI TIBOR
XIII. kötet – 1983. Szerkesztő: Kósa László
XIV. kötet – 1987. Szerkesztő: Kósa László
Technikai szerkesztő: Niedermüller Péter

Főszerkesztő: PALÁDI-KOVÁCS ATTILA
XV. kötet – 1990. Szerkesztő: Niedermüller Péter
XVI. kötet – 1991. Szerkesztő: Niedermüller Péter és Sárkány Mihály
XVII. kötet – 1993. Szerkesztő: Szilágyi Miklós
XVIII. kötet – 1995. Szerkesztő: Szilágyi Miklós
XIX. kötet – 1998. Szerkesztő: Szilágyi Miklós
XX. kötet – 2001. Szerkesztő: Szilágyi Miklós
XXI. kötet – 2003. Szerkesztő: Vargyas Gábor

Főszerkesztő: HOPPÁL MIHÁLY
(ETHNO-LORE címmel)
XXII. kötet – 2005. Szerkesztő: Vargyas Gábor
A szerkesztő munkatársa: Berta Péter
XXIII. kötet – 2006. Szerkesztő: Vargyas Gábor
A szerkesztő munkatársa: Berta Péter
XXIV. kötet – 2007. Szerkesztő: Vargyas Gábor és Berta Péter
XXV. kötet – 2008. Szerkesztő: Vargyas Gábor és Berta Péter
XXVI. kötet – 2009. Szerkesztő: Berta Péter

Főszerkesztő: BALOGH BALÁZS
XXVII. – 2010. Szerkesztő: Berta Péter
XXVIII. – 2011. Szerkesztő: Ispán Ágota Lídia és Magyar Zoltán
XXIX. – 2012. Szerkesztő: Bati Anikó – Sárkány Mihály
A szerkesztő munkatársa: Vargha Katalin
(Kiadja az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont)
XXX. – 2013. Szerkesztő: Berta Péter – Ispán Ágota Lídia – Magyar Zoltán – Szemerényi Ágnes
XXXI. – 2014. Szerkesztő: Ispán Ágota Lídia – Magyar Zoltán
XXXII. – 2015. Szerkesztő: Fülemile Ágnes – Ispán Ágota Lídia – Magyar Zoltán
XXXIII. – 2016. Szerkesztő: Ispán Ágota Lídia – Magyar Zoltán
Vendégszerkesztő: Mészáros Csaba – Vargyas Gábor

ETHNO-LORE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
BÖLCSESZETTUDOMÁNYI KUTATÓKÖZPONT
NÉPRAJZTUDOMÁNYI INTÉZETÉNEK ÉVKÖNYVE

XXXIII.

FŐSZERKESZTŐ
BALOGH BALÁZS

SZERKESZTŐK
ISPÁN ÁGOTA LÍDIA – MAGYAR ZOLTÁN

VENDÉGSZERKESZTŐK
MÉSZÁROS CSABA – VARGYAS GÁBOR



BUDAPEST, 2016

Megjelent a Magyar Tudományos Akadémia támogatásával



ISSN 1787-9396

Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpont
1014 Budapest, Országház u. 30.
www.etnologia.mta.hu

Első magyar nyelvű kiadás: 2016

© MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Budapest, 2016

Minden jog fenntartva, beleértve a sokszorosítás, a nyilvános előadás,
a rádió- és televízióadás, valamint a fordítás jogát,
az egyes fejezeteket illetően is.

A kiadásért felelős: az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont főigazgatója.

Borítófotó: Vargyas Gábor, Xabai falu lakosaival. 1986. október 5. Vargyas Gábor felvétele.
Hátsó borító: Részlet Régi Tamás terepnaplójából.

Borítóterv: Kaszta Móni

Fordítás: Gulyás Judit

Tördelés: Fancsek Krisztina

Nyomdai munkálatok:
Prime Rate Kft.
Felelős vezető: Dr. Tomcsányi Péter

Budapest, 2016
Printed in Hungary

TARTALOM

MÉSZÁROS CSABA – VARGYAS GÁBOR	
Gyűjtés és terepmunka a néprajztudományban	9
TEREPMUNKA ÉS ISMERETELMÉLET	
MÉSZÁROS CSABA	
A néprajzi és az antropológiai terepmunka perspektívái a rokonság kutatásának tükrében	21
NAGY KÁROLY ZSOLT	
A közeg válaszol	61
A KORTÁRS TEREPMUNKA DILEMMÁI	
TURAI TÜNDE	
Ápolónők több helyszínen – Kutatás több szintéren. Módszertani döntések, többszinterű etnográfia	79
BÁLIZS BEÁTA	
„Színes” terepmunka. Egy hazai színkutató dilemmái	103
TAMÁS ILDIKÓ	
Terep, adat, hozzáférés. Számikutatás az asszimiláció és az etnikai revitalizációs folyamatok tükrében	131
SZILÁGYI ZSOLT	
A terepmunka fogalmának változása az elmúlt 25 évben Mongóliában	153
SOMFAI KARA DÁVID	
A vallásetnológiai terepmunka szerepe és jelentősége Közép- és Belső-Ázsia posztszovjet korszakában	177
KUTATÁSTÖRTÉNET ÉS TEREPMUNKA	
BEDNÁRIK JÁNOS	
Miért és hogyan néprajz a történeti kutatás? Újabb német javaslatok a „történeti terep” elméletéhez és módszertanához	191
SZ. KRISTÓF ILDIKÓ	
„Terepmunka” a Terepmunka kora előtt: Dobosy Mihály, a grönlandi inuitok és az etnológia (antropológia) születése a 19. század eleji Magyarországon	223

BORSOS BALÁZS	
Terepmunka tropikálban. Egyenlítői Kelet-Afrika néprajzi megismerése a 19. század második felében és egy ehhez készített útmutató	247
MIKOS ÉVA	
Paradigmaváltások a folklorisztikai terepmunka történetében a 19–20. század fordulóján és a 20. század első felében	259
VARGHA KATALIN	
Miért és hogyan végezzünk online folklorisztikai terepmunkát?	281
A KUTATÓI ÉN ÉS A TEREPMUNKA	
RÉGI TAMÁS	
A terepmunka mint mágia	299
SÁNTHA ISTVÁN	
A Napsugár története. Találkozásaink története	311
VARGYAS GÁBOR	
Terepmunka, politika, etika	331
A KUTATÓINTÉZET MUNKATÁRSAI ÁLTAL ÍRT VAGY SZERKESZTETT, 2015-BEN MEGJELENT KÖNYVEK	357

CONTENTS

CSABA MÉSZÁROS – GÁBOR VARGYAS	
Fieldwork in ethnographic scholarship	9
FIELDWORK AND EPISTEMOLOGY	
CSABA MÉSZÁROS	
Perspectives of ethnographic and/or anthropological fieldwork on kinship	21
KÁROLY ZSOLT NAGY	
The media respond	61
DILEMMAS OF CONTEMPORARY FIELDWORK	
TÜNDE TURAI	
Nurses in several locations – research at various sites: methodological decisions in multi-sited ethnography	79
BEÁTA BÁLIZS	
„Colourful” fieldwork: Dilemmas of a Hungarian researcher of colours	103
ILDIKÓ TAMÁS	
Field, data, access: research on Sami people in view of assimilation and ethnic revitalisation processes	131
ZSOLT SZILÁGYI	
Changes in the concept of fieldwork in the past 25 years in Mongolia	153
DÁVID SOMFAI KARA	
The role and significance of fieldwork in the ethnological study of religion in post-Soviet Central Asia	177
FIELDWORK IN HISTORICAL PERSPECTIVE	
JÁNOS BEDNÁRIK	
Why and how ethnography is a field of historical research? Recent German recommendations to the theory and methodology of the ’historical site’	191
ILDIKÓ SZ. KRISTÓF	
„Fieldwork” before the time of fieldwork: Mihály Dobosy, the Greenland Inuits and the emergence of ethnology (anthropology) in Hungary at the beginning of the 19 th century	223

BALÁZS BORSOS

Fieldwork in pith helmet. The ethnographic exploration of eastern
equatorial Africa in the second half of the 19th century and a guide
to meet this objective 247

ÉVA MIKOS

Paradigm shifts in the history of fieldwork within folklore studies
at the turn of the 20th century and in the first half of the 20th century 259

KATALIN VARGHA

Why and how should we do folkloristic fieldwork online? 281

THE RESEARCHER'S SELF AND FIELDWORK

TAMÁS RÉGI

Fieldwork as magic 299

ISTVÁN SÁNTHA

The history of the 'Sunshine' obschina through the contacts between
anthropologists and representatives of the indigenous enterprise 311

GÁBOR VARGYAS

Fieldwork, politics and ethics 331

BOOKS PUBLISHED IN 2015 WRITTEN OR EDITED BY RESEARCHERS OF THE INSTITUTE OF ETHNOLOGY

357

GYŰJTÉS ÉS TEREPMUNKA A NÉPRAJZTUDOMÁNYBAN

A göttingeni történész, Gerhard Friedrich Müller, a második kamcsatkai expedíció során Johann Eberhard Fischert bízta meg a Szibériára vonatkozó népismereti kutatások folytatásával. A munka gördülékeny folytatásának érdekében Müller 1734-ben megírta a népismereti adatgyűjtésre vonatkozó instrukcióit (*Von Beschreibung der Sitten und Gebräuche der Völcker*) (BUCHER, 2002). Ez az első ismert néprajzi gyűjtési útmutató 923 kérdést tartalmazott. Ezek a kérdések a külső jegyeiktől (pl. test, tetoválás, ruházat) fokozatosan haladtak a belsőnek tekintett jellegzetességek (pl. vallás, halál, gyereknevelés) felé. Azóta számtalan néprajzi gyűjtési útmutató és terepmunka módszertani leírás jelent meg. Ezek között található az antropológia egyik legtöbbször kiadott munkája, a *Notes and Queries on Anthropology* is, amely 1874 és 1951 között hat, jelentős eltéréseket tartalmazó kiadást és számtalan utánnomást ért meg (URRY, 1972). Ez a munka az angol szociálandropológiai iskola terepmunkára vonatkozó elvárásainak gyűjteménye. Azonban több is ennél, az antropológus terepen való érdeklődésének körülhatárolásával ugyanis a kötet egyben meg is szabta azt, hogy mivel foglalkozik, és miképpen, az antropológia tudománya (LANGHAM, 1981).

A terepmunka helyes kivitelezését bemutató munkák tehát sosem csupán arról szólnak, hogy miképpen kell egy kutatónak a terepen viselkednie, vagy adatot gyűjtenie, hanem arról is, hogy mi is az a tudásterület, amelyhez a néprajzkutató, vagy az antropológus további adatokat, ismereteket adhat hozzá a munkája révén. A terepmunka módszertana tehát egész tudományágunkat meghatározó, alapvető jelentőségű kérdés. Ennek megfelelően évről-évre jelennek meg olyan kézikönyvek, amelyek a néprajzi/antropológiai terepmunka kérdését teszik mérlegre. Joggal merül fel a kérdés, hogy miért van szükség arra, hogy tudományágunk újból és újból – talán meddőnek tűnő – vitát folytasson arról, hogy mit is csinál az antropológus a terepen. Miért nem inkább arról írunk ilyen rendszerességgel, hogy mit csinálnak *mások* a terepen: a szibériai vadászok, az idősgondozásban résztvevő nők vagy éppen az interneten mémeket terjesztő bloggerek?

E kérdésre két válasz is adható. Egyrészt minden tudományágnak alapvető igénye az, hogy folyamatosan pontosítsa munkamódszerét, valamint meghatározza azt, hogy milyen kutatási adatokkal dolgozik. Okulván a korábbi terepmunkák és néprajzi monográfiák hiányosságaiból, tudományunk igyekszik egyre pontosabb, alaposabb adatfelvételre alkalmas terepmunka-módszertant kialakítani. Ez egybeként mellett az adatgyűjtés technikai feltételeinek minél ha-

tékonyabb kiaknázását, vagy éppen a korábban nem, vagy csak igen felületesen kutatott, de ma már fontosnak tűnő kutatási témák feltárását és egymással való összekapcsolását jelenti.

Másképp a néprajzi/antropológiai kutatás társadalmi és kulturális közege is folyamatosan változik. Nyilvánvaló, hogy a ma néprajzkutatói, antropológusai teljesen másképp lép(het)nek kapcsolatba az általuk kutatandónak tartott közösséggel és egyénekkel, mint ahogy azt a 20. század elejének antropológusai, a terepmunka módszertani alapjainak letéteményesei tették. Minden korban más és más kihívással szembesülnek a kutatók a terepmunka során. Míg száz éve már az is gondot okozott, hogy hogyan jut el a kutató a vizsgált közösséghez, és onnan hogyan tér haza, ma már olyan kérdések nyernek jelentőséget, mint például a kutatott közösségek iránti felelősségvállalás, vagy éppen a közösségi oldalakon keresztül történő kapcsolattartás a kutatás során megszólaltatott személyekkel.

A hazai kutatás – a nemzetközi antropológiával ellentétben – eddig nem fordított túl nagy figyelmet az empirikus adatgyűjtés kérdésére, annak lehetőségeire és céljaira, a terepmunka ismeretelméleti kérdéseire. A maig egyedüli bevezető tankönyv (BÖDI, 1982), az egyetlen e témában folytatott *Ethnographia*-vita (VAJDA, 1954; BODROGI, 1954; VARGYAS, 1954), illetve néhány elszórt, a témába vágó írás (FÉL, 1991) mellett az ilyen irányú érdeklődést sokkal inkább a szakmánk nagy periódusait és vállalkozásait lezáró, illetve az újabbakat megalapozó, összegző felmérések, összefoglalások, „útmutatók” és „kérdőívek” jelzik: a falukutatók hősorából származó egyik első ilyen mű (ÚJSZÁSI, 1934); a tervezett, de végül egészében el nem készült „Magyar Népkutatás Kézikönyve” 1947–1949 között megszületett füzetek;¹ a Magyar Néprajzi Atlasz útmutatója (BARABÁS, 1959); az 1968-ban megindult, és az 1980-as évekig áthúzódó „Palóc kutatás” módszertani kérdőívei² – hogy csak néhány kiemelkedően fontos példára utaljunk. „Útmutató” jellegüknel fogva azonban ezek az írások sokkal inkább a néprajztudomány hagyományos tudásterületeinek a felmérését szolgálták, mintsem új típusú problémák felvetését, a kutatási lehetőségek és módszerek felmérését, vagy magának „a terepmunka” problematikájának a megvilágítását: azt, hogy ki, kivel, mikor, miért és hogyan, milyen emberi és fizikai körülmények között, milyen szakmai és módszertani fogásokkal, milyen emberi hozzáállással és empátiával, milyen etikai megfontolások és ismeretelméleti célok alapján végzi a kutatását.

¹ Részletezésüket a teljesség igénye nélkül ld. külön tételként a bibliográfiában.

² Részletezésüket a teljesség igénye nélkül ld. külön tételként a bibliográfiában.

A fentiekből egyenesen következik, hogy jóllehet a terepmunka és a néprajzi gyűjtés értelmezése nem teljesen elhanyagolt területe a hazai néprajzkutatásnak,³ mindeddig egyetlen olyan összefoglalás sem született szakmánkban, amely a néprajzi kutatás különféle területeinek (folklorisztika, történeti néprajz, etnológia stb.) sokszínű terepmunka módszereit együttesen – és magas szinten – számba venné. Pedig ha van fogalom, ami szakmánkat úgy egészében, *en bloc*, elhatárolja a többi társtudománytól és – megadván neki módszertani sajátosságát – kijelöli helyét a társadalomtudományok nómenklatúrájában, ha van téma, ami az egyes kutatási területek zavarba ejtő tematikai sokféleségén túl nyilvánvaló egységbe foglalja szakmánkat, egységes identitást kölcsönözve neki – akkor bizonyosan a terepmunka az!

E hiányt felismerve az MTA BTK Néprajztudományi Intézete 2016. szeptember 22–23. között műhelykonferenciát tartott a témában a célból, hogy az Intézetben dolgozó kutatók eltérő terepmunka tapasztalatait és módszereit csokorba szedve képet adjon arról, hogy mit gondol ma a hazai néprajzi szakma egyik, ha nem a legjelentősebb műhelye a terepmunka jelentőségéről, lehetőségeiről és jövőjéről. Terveink szerint ezt a konferenciát hamarosan egy másik fogja követni, amelynek során a szakma többi jelentős műhelyének képviselőit fogjuk megszólaltatni az Intézet további munkatársainak részvételével. A két konferencia anyaga – egymást követő két gyors publikáció formájában – reményeink szerint fordulópont lesz a magyar néprajztudomány történetében, amely szakmánk legfontosabb módszertani fogalmát (újfent) a figyelem középpontjába emeli majd. A „terepmunka” kifejezés társadalomtudományokbeli térhódítása, sőt divatja idején, amikor már a történészek, az irodalomtörténészek, sőt a levéltárosok is „terepmunkáról” beszélnek, több mint időszerű, hogy végre annak a tudománynak a képviselői is, ahonnan ez a kifejezés annak idején útnak indult, hallassák a hangjukat! Az elméleti alapvetés mellett ugyanakkor szándékunkban áll a magyarországi terepmunka-módszertani szakirodalom szerteágazó, sokszínű, méltatlanul feledésbe merült anyagainak (útmutatók, kérdőívek, elméleti alapvetések, és főleg: a segítségükkel gyűjtött nyersanyagok) digitalizálása révén olyan adatbázist kialakítani, ami hozzáférhetővé teszi a szélesebb nagyközönség számára is mindazokat a módszertani írásokat és vállalkozásokat, amelyek oly sokban járultak hozzá a magyar néprajztudomány fejlődéséhez. Ez az adatbázis tartalmazza majd az Intézet munkatársainak személyes terepmunká-

³ Itt és a továbbiakban az egyszerűség kedvéért eltekintettünk a magyarországi kulturális antropológia „terepmunka” irodalmának áttekintésétől. Tudni kell ugyanakkor, hogy az idehaza a rendszerváltás környékén meghonosodó rokstudomány, a kulturális antropológia a kezdetektől nagy hangsúlyt fektetett a terepmunka végzésének módszertani kérdéseire. Ld. például a Boglár Lajos által indított „Így kutatunk mi” sorozatot (BOGLÁR, 2004), továbbá BOGLÁR, 1979; BORSÁNYI, 1988.

ikra vonatkozó írásait és anyagait is (részleteket gyűjtő naplójukból, válogatott terepmunka fényképeket, a terepmunkára vonatkozó bármiféle dokumentumot, pl. beutazási/kutatási engedély stb.), amelyek tudománytörténeti szempontból érdeklődésre tarthatnak számot. Meggyőződésünk, hogy az így egybegyűjtött anyagok lehetőséget adnak egyúttal a magyar néprajz tudománytörténetének új típusú átgondolására-áttekintésére is, eddig nem, vagy csak alig érzékelt összefüggések, irányvonalak és kapcsolatok feltérképezésére.

Ezen első konferenciakötet lapjainak tanúsága szerint az egybegyűlt anyag máris gazdag és sokrétű. Az előadások térben és időben igen széles keretet fognak át. Időben a 18. századtól máig, a hazai néprajzkutatás kezdeteitől, a budapesti egyéniségkutató iskola gyűjtési módszerének leírásán át a modern multimédiás interaktív közegek értelmezéséig több mint két évszázadot ölelnek fel az írások. Hasonlóképpen széles a földrajzi spektrum: három földrész (Európa, Ázsia, Afrika) számos országa és ökológiai zónája az (a sarkvidéktől és a tundrától a tajgán és a füvespusztán keresztül a szubtrópusi dzsungelig, Lappföldtől az etióp magassíkon keresztül az izraeli nagyvárosokig), ahol az Intézet munkatársai letették a névjegyüket.

De talán legszembeötlőbb az írások tematikai sokfélesége. Az első rész („Terepmunka és ismeretelmélet”) két, nagyobb léptékű elméleti alapvetéssel indul. Mészáros Csaba a rokonság kutatásának kapcsán világít rá a néprajzi/antropológiai kutatás ismeretelméleti meghatározottságára. Nagy Károly Zsolt pedig a kortárs néprajzi adatok mediális közvettségének sokszínűségére, és a néprajz művelésének interaktív jellegére hívja fel a figyelmet. Ezt követően a tanulmányokat három csoportba soroltuk. Az első csoportba („A kortárs terepmunka dilemmái”) kerültek azok az írások, amelyek saját terepmunka szituációkat és kérdéseket dolgoznak fel, értelmeznek. Turai Tünde egy több földrészt átfogó, urbanizált környezetben zajló, valódi többhelyszínű terepmunka problémáiba vezet be bennünket. Bálizs Beáta a néprajzi/antropológiai színekutatás általa kidolgozott módszertanát és kérdésfeltevéseit mutatja be, felvillantva egyben egy új aldiszciplína körvonalait. Somfai Kara Dávid a közép-ázsiai poszt-szovjet vallási jelenségek kutatása kapcsán a nyelvi kompetencia fontosságát hangsúlyozza. Szilágyi Zsolt a „Magyar-mongol népi műveltség és nyelvjárás kutató expedíció” változó „terep” felfogásán keresztül mutatja be, hogy a terepen talált anyag hogyan hat vissza a további kérdésfeltevésekre. Tamás Ildikó – saját lappföldi terepmunkája alapján – a társadalomtudományos kutatás ideológiai-politikai beágyazottságát, kontextusfüggőségét elemzi a ma globalizált világában, kitekintve egyúttal a számik revindikációs mozgalmaira. A másik csoportba tartozó írások („Kutatástörténet és terepmunka”) elméletibb jellegű áttekintések, amelyek a terepmunka értelmezését, és felhasználását te-

kintik át egy-egy kutatási területen belül. Ide tartozik Bednárík János körképe a történeti néprajz elmúlt bő félévszázadáról, elsősorban német nyelvterületen; Borsos Balázs és Sz. Kristóf Ildikó áttekintése a 18. és a 19. század terepmunka előtti „terepmunka” módszereiről; Mikos Éva szemléje a magyar népzene-kutató Bartóktól Kodályon át Lajtháig, sőt napjainkig húzódó, időben változó terepmunkamódszereiről; Vargha Katalin bemutatója az internetes folklórkutatásokról és a hozzá kapcsolódó műfajelméleti kérdésekről. A harmadik csoportot („A kutatói én és a terepmunka”) azok a tanulmányok képezik, amelyek a kutató személyes kapcsolatait és élményeit helyezik a középpontba. Régi Tamás, Sántha István és Vargyas Gábor élményszerű írásai szakmai elmélyültségük mellett a kutatók személyes dilemmáival is kendőzetlenül számot vetnek.

A kötetet azzal a reménnyel, sőt meggyőződéssel bocsátjuk a szakmai nagyközönség elé, hogy a megkezdett vállalkozással a magyar néprajztudomány egy nagy adósságát sikerül legalábbis részben törleszteni!

Mészáros Csaba – Vargyas Gábor

IRODALOM

BARABÁS Jenő et alii (szerk.)

1959 *Magyar Néprajzi Atlasz Gyűjtési Útmutató*. Budapest, [kiadó nélkül].

BODROGI Tibor

1954 A néprajzi anyaggyűjtés módszere és jelentősége (Megjegyzések Vajda László tanulmányához) *Ethnographia*, 65, 581–592.

BOGLÁR Lajos

1979 A néprajzi megközelítés és megismerés „eszközei”. Dél-amerikai terepmunkám néhány tapasztalata. *Ethnographia*, 90, 415–419.

2004 BOGLÁR Lajos (szerk.): „Így kutatunk mi...” *Az antropológiai terepmunka módszereihez* I. Budapest, [kiadó nélkül]. (Szimbiózis kötetek 10.)

BORSÁNYI László

1988 A megfigyelési technikák az etnológiai terepmunkában. *Ethnographia*, 99, 53–82.

BÓDI Erzsébet

1982 *Bevezetés a magyar néprajzi terepmunka módszertanába*. Debrecen, KLTE Néprajz Tanszéke. (Folklor és Ethnográfia 8.)

BUCHER, Gudrun

- 2002 „*Von Beschreibung der Sitten und Gebräuche der Völcker*”. *Die Instruktionen Gerhard Friedrich Müllers und ihre Bedeutung für die Geschichte der Ethnologie und der Geschichtswissenschaft*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

FÉL Edit

- 1991 A saját kultúrájában kutató etnológus. *Ethnographia*, 102, 1–8.

LANGHAM, Ian

- 1981 *The Building of British Social Anthropology. W.H.R. Rivers and his Cambridge Disciples in The Development of Kinship Studies, 1898–1931*. Dordrecht – Boston – London, D. Reidel Publishing Company.

ÚJSZÁSZI Kálmán

- 1934 *A falu. Útmutatás a magyar falu tanulmányozásához*. Sárospatak, Kisfaludy László Nyomda.

URRY, James

- 1972 „Notes and Queries on Anthropology” and the Development of Field Methods in British Anthropology, 1870–1920. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 45–57.

VAJDA László

- 1954 A néprajzi anyaggyűjtés módszere és jelentősége. *Ethnographia*, 65, 1–19.

VARGYAS Lajos

- 1954 Vajda László cikkének néhány megállapításához. („A néprajzi anyaggyűjtés módszere és jelentősége” című cikkhez.) *Ethnographia*, 65, 240–244.

A magyar népkutatás kézikönyve füzetek

DÉGH Linda

- 1947 *A magyar népi színjáték kutatása*. Budapest, Szerző.

FÉL Edit

- 1948 *A magyar népi társadalom életének kutatása*. Budapest, Néptudományi Intézet.

GUNDA Béla

- 1948 *A magyar gyűjtőgető és zsákmányoló gazdálkodás kutatása*. Budapest, Néptudományi Intézet.

K. KOVÁCS László

1948 *A magyar állattartás kutatása*. Budapest, Néptudományi Intézet.

1948 *A magyar földművelő gazdálkodás kutatása*. Budapest, Szerző.

1948 *A magyar népi közlekedés kutatása*. Közlekedés, teherhordás, hír- és jeladás. Budapest, Néptudományi Intézet.

KRESZ Mária

1948 *A magyar gyermekjáték-kutatás*. Budapest, Szerző.

PALOTAY Gertrud

1948 *A magyar népművészet kutatása*. Budapest, Néptudományi Intézet.

1948 *A magyar népviselet kutatása*. Budapest, Néptudományi Intézet.

PAPP László

1948 *A magyar népi jogélet kutatása*. Budapest, Néptudományi Intézet.

SZENDREY Ákos

1948 *A magyar néphit kutatása*. Budapest, Néptudományi Intézet.

VAJKAI Aurél

1947 *A magyar népi táplálkozás kutatása*. Budapest, Néptudományi Intézet.

1948 *A magyar népi építkezés és lakás kutatása*. Budapest, Szerző.

1948 *A magyar népi orvoslás kutatása*. Budapest, Szerző.

1948 *Népiünk természetismerete*. Budapest, Szerző.

VARGYAS Lajos

1949 *A magyar népzene-kutatás*. Budapest, Néptudományi Intézet.

Palóc kutatás. Módszertani közlemények

ANDRÁSFALVY Bertalan – CSALOG Zsolt – HOFER Tamás – MORVAY Judit

1970 *Kérdőív a palóc társadalom kutatásához*. (Önkéntes gyűjtők, honismereti szakkörök részére.) Eger, Dobó István Vármúzeum. (PKMK VII.)

1970 *Kérdőív a palóc társadalom kutatásához*. (Szakképzett gyűjtők részére.) Eger, Dobó István Vármúzeum. (PKMK VIII.)

BAKÓ Ferenc (szerk.)

1968 *Módszerek és feladatok: (Palóc Tanácskozás Egerben) 1967. november 10–11.* Eger. (PKMK I.)

BAKÓ Ferenc

1972 *Útmutató Észak-Magyarország falusi településformáinak és népi építkezésének kutatásához*. Eger, Dobó István Vármúzeum. (PKMK XIV.)

BALASSA Iván

1972 *Kérdőív a hagyományos palóc szántóföldi földművelés kutatásához.* Eger, Dobó István Vármúzeum. (PKMK XV.)

BALOGH Lajos – PELLE Béláné

1972 *Kérdőív a palóc nyelvjárási sajátosságok felkutatásához.* Eger, Dobó István Vármúzeum. (PKMK XIII.)

BORSAI Ilona

1971 *Kérdőív palóc területek jellegzetes és értékes dallamainak kutatásához.* Eger, Dobó István Vármúzeum. (PKMK XII.)

CSALOG Zsolt

1970 *Útmutató és kérdőív a falutörténet helyben található forrásainak áttekintő feldolgozásához.* Eger, Dobó István Vármúzeum. (PKMK VI.)

1973 *Paraszti kereskedelem és munkamigráció: Kérdőív a palóc kutatás számára.* Eger, Dobó István Vármúzeum. (PKMK XVI.)

Cs. PÖCS Éva – HOPPÁL Mihály

1970 *Kérdőív a palóc néphit és népi gyógyászat gyűjtéséhez.* Eger, Dobó István Vármúzeum. (PKMK II.)

Cs. SCHWALM Edit – UJVÁRY Zoltán

1979 *Kérdőív a népi táplálkozás kutatásához.* Eger, Dobó István Vármúzeum. (PKMK XXIII.)

GÁBORJÁN Alice

1973 *Kérdőív palóc népviselet kutatására.* Eger, Dobó István Vármúzeum. (PKMK XIX.)

JÁVOR Katalin

1970 *Kérdőív a népi erkölcs és viselkedés kutatásához.* Eger, Dobó István Vármúzeum. (PKMK IX.)

KAPROS Márta – UJVÁRY Zoltán

1975 *Kérdőív a szerelmi élettől a keresztelőig témakör kutatásához.* Eger, Dobó István Vármúzeum. (PKMK XXI.)

KECSKÉS Péter

1973 *Kérdőív az észak-magyarországi népi szőlő- és borkultúra tanulmányozásához.* Eger, Dobó István Vármúzeum. (PKMK XVII.)

KOCSIS Gyula

1975 *Bibliográfia a palócok kutatásához.* Eger, Dobó István Vármúzeum. (PKMK XX.)

KUNT Ernő

1979 *Kérdőív a halotti, temetési szokások gyűjtéséhez.* Eger, Dobó István Vármúzeum. (PKMK XXII.)

Név nélkül

1970 *Felderítő kérdőív*. Eger, Dobó István Vármúzeum. (PKMK IV.)

PALÁDI-KOVÁCS Attila

1971 *Kérdőív a rét- és takarmánygazdálkodás kutatásához*. Eger, Dobó István Vármúzeum. (PKMK X.)

SELMECZI KOVÁCS Attila

1971 *Útmutató és kérdőív a zsupfedél készítésének kutatásához. Ácsszerkezetek a palócoknál*. Eger, Dobó István Vármúzeum. (PKMK XI.)

SZABÓ László

1970 *Útmutató a palócok munkaszervezetének kutatásaihoz*. Eger, Dobó István Vármúzeum. (PKMK III.)

TAKÁCS Lajos

1973 *Kérdőív: Erdei munkák, erdőlés*. Eger, Dobó István Vármúzeum. (PKMK XVIII.)

UJVÁRY Zoltán

1970 *Kérdőív a mezőgazdasági szokások és hiedelmek gyűjtéséhez*. Eger, Dobó István Vármúzeum. (PKMK V.)

TEREPMUNKA ÉS ISMERETELMÉLET

A NÉPRAJZI ÉS AZ ANTROPOLÓGIAI TEREPMUNKA PERSPEKTÍVÁI A ROKONSÁG KUTATÁSÁNAK TÜKRÉBEN¹

Párhuzamos szemléletek a terepmunka során

A rokonságkutatás gazdag tudománytörténeti hagyományának, valamint az antropológiai terepmunka csaknem 100 évig uralkodó módszertani hagyományának (1870–1960)² eredményeképpen, a biogenetikai kapcsolatok, illetve az azok mintájára értelmezett egyéb társadalmi kapcsolatok hosszú ideig az antropológiai vizsgálódások középpontjában álltak. Kutatástörténeti jelentőségét tekintve a rokonság tehát nem csupán *egy* az antropológia sok kutatási témája közül, hanem olyan tudásterület, amely a kutatók számára – részben az antropológiai terepmunka módszertanának tulajdoníthatóan – könnyen hozzáférhetővé tett egyéb témákat, kulturális és társadalmi jelenségeket. Köszönhetően azonban annak a fordulatnak, amelyet az új-guineai felföld közösségei között végzett első alaposabb terepmunkák,³ és az interpretatív antropológia rokonságvizsgálatai hoztak,⁴ a huszadik század második felében nagymértékben csökkent a rokonság kutatásának jelentősége, illetve megkérdőjeleződött

¹ A tanulmány megszületését az MTA Bolyai János kutatási ösztöndíja támogatta.

² Ezt a száz évet számomra az a kutatási hagyomány jelöli ki, amely Morgan rokonságról szóló kérdőívének létrehozásától egészen Pápua Új-Guinea korábban alig kutatott hegyvidéki közösségeinek vizsgálatáig terjed.

³ A számos terepmunka feldolgozás közül két munkát tartok fontosnak kiemelni. Paula Brown a csimbuk között végzett kutatásai során írta le az agnatikus ágak illetve a patriklánok összeegyeztethetlenségét. (BROWN, 1962) Roy Wagner pedig amellett, hogy megkérdőjelezi az afrikai társadalmak antropológia leírása során kikristályosodott antropológiai szemléletet, amely a társadalmi rendszerek, illetőleg az azokat létrehozó rokonsági kapcsolatok vizsgálatát egymástól nehezen elválaszthatónak tekinti, kísérletet tett arra is, hogy összeegyeztesse a helyi vallási képzeteket azokkal a lazáknak tűnő rokonsági viszonyokkal, amelyek a helyi közösségekben megfigyelhetők. (WAGNER, 1967)

⁴ Itt elsősorban David Schneider munkái hoztak fordulatot. Ő a társadalmi jelenségeket (ekképp a rokonságot is) olyan, a kulturális jelrendszer által kategorizált és szabályozott viselkedési szabályrendszerként értelmezte, amelyben a leszármazás vagy a vérrokonság nem tény, hanem kulturális séma, amely társadalmanként változó értékek szerint rendezi a viselkedésformákat (SCHNEIDER, 1967). Ez a gondolat vezeti el Schneidert oda, hogy elutasítsa a társadalmi tipológiák kutatását. Ehelyett – érvel – hasznosabb azokat a kulturális kategóriákat egyenként vizsgálni, amelyekből a kutatók korábban fel kívánták építeni a rokonság jelenségét. (SCHNEIDER, 1969)

az is, hogy a rokonság kutatása szolgálhat-e kulcsként egy-egy közösség teljes kultúrájának megértéséhez (PATTERSON, 2005, 12.).

Jelen tanulmány azokról a dilemmákról számol be, amelyek a terepmunka során az antropológusban, illetve a helyi közösség tagjaiban felmerülnek a rokonság vizsgálata során. Amellett kívánok érvelni, hogy a rokonság kutatásának időben, térben, valamint az eltérő kutatási hagyományok szerint kialakult változatos érdeklődési körök jelentősen befolyásolják azt, hogy mit is tekintenek a kutatók, illetve a kutatott közösségben tevékenykedő helyi értelmiségiek rokoni kapcsolatnak és mit nem. A két szemlélet közötti különbség egyúttal azt is meghatározza, hogy a rokonság sokszínű jelenségkörében mit tartanak a helyi értelmiségiek és vezetők legitim kutatási témának.

A terepmunka során jelentkezik egy további, talán az eddigieknél is fontosabb (és a gyűjtés körülményeit még inkább meghatározó) szempont is. Ez azoknak a helyieknek a rokonságról alkotott szemlélete, akik csak ritkán tekintenek analitikusan saját emberi kapcsolataikra. Az ő szemléletük nemcsak azt az értelmezési keretet hozza létre, amelyen belül a helyiek elhelyezik a rokonság témájában elmélyedni szándékozó kutatót a közösségben (és az interjú során), hanem megszabja azt is, hogy mit tartanak tanácsosnak megosztani egy kívülállóval.

Összefoglalóan, az antropológus terepen való tartózkodása alatt (legalábbis kutatásaim helyszínén, Jakutiában) egyszerre három szempont áll egymással kölcsönhatásban, és hozza létre azt az ismeretelméleti keretet, amelyben a terepmunka lejátsszódik.

1. A kutató saját analitikus kérdései a rokonságról, amelyet egyrészt a személyes érdeklődése, másrészt az általa ismert antropológiai szakirodalom határoz meg.
2. A kutatott közösségben tevékenykedő helyi helytörténészek, néprajzosok, muzeológusok, történelemtanárok kutatói szemlélete a rokonságról.
3. A közösség tagjainak véleménye arról, hogy mit jelent számukra a rokonság, illetve arról, hogy mit lehet erről megosztani egy kívülálló kutatóval.

Tanulmányomban – 2002 és 2013 között folytatott jakutiai terepmunkám tapasztalataimra támaszkodva – arra kívánok választ keresni, hogy miképpen lehet e hármas szempontrendszer hálójában antropológiai terepmunkát végezni. Fontos megjegyezni, hogy e szempontokra nem úgy tekintek, mint individuumok egy csoportját kizárólagosan meghatározó látásmódra. Ezek olyan elvonatkoztatott nézőpontok, amelyek a terepmunka során tisztán, egymagukban

nagyon ritkán jelennek meg. A helyi értelmiségiek – hasonlóan hozzám – nem tekintenek a rokonsággal kapcsolatos minden jelenségre analitikusan. Továbbá a hosszú távú együttélés azt is eredményezte, hogy néhány közelebbi barátom (köztük számosan a helyi értelmiségiek közül) részlegesen belehelyezkedett az én (számukra eleinte idegennek tűnő) kutatói látásmódomba. A tanulmány további részében amellett érvelek, hogy e három szempont nem feleltethető meg az étikus, illetve az émikus szempontrendszereknek, vagy azok módosított változatainak. Inkább úgy fogalmaznék, hogy ezek olyan hipotetikus nézőpontok, amelyek kölcsönösen elsajátíthatók, és amelyek közül egy-egy személy szükség esetén válogathat is.

E három szempont létrehozta keretben próbálom meg visszamenőlegesen és kritikusan (újra)értelmezni azt a kutatói szerepet, amelyet egyes jakutiai közösségekben terepmunkám ideje alatt (és részben azt követően is)⁵ betöltöttem. Úgy gondolom, hogy a fent bemutatott három nézőpont egyike sem képes megszüntetni, felfüggeszteni a másik kettőt. Vagyis sem a kutatói szemlélet, sem a helyi értelmiség látásmódja, sem a helyiek véleménye a terepmunkáról nem hagyja érintetlenül egymást hosszabb állomásozó terepmunkák során. Az eltérő szemléletek mindennapi polifóniája arra készíti a terepmunka részeseit (az antropológust és a helyieket egyaránt), hogy saját álláspontjukat időlegesen és részlegesen felfüggeszessék. Másképpen fogalmazva, hogy egymáshoz alkalmazkodva létrehozzanak egy olyan közös kommunikációs teret, amelyben értelmes párbeszédet képesek folytatni egymással. Vagyis hiába gondolja a kutató azt, hogy a lehető legfelkészültebben vág neki kutatásának, vagy azt, hogy pontosan tudja milyen „adatokra van szüksége” – el kell fogadnia azt a helyzetet, hogy az ő szemlélete csak részben érvényesülhet a terepmunka során. Ennek két fő oka van.

1. Egy sereg olyan jelenséget, amely tudományos kérdésfelvetése szerint fontos, releváns, nem ismerhet meg a kutató terepmunkája során. Mindig adódnak ugyanis olyan jelenségek, amelyeket a helyiek nem mondanak el, vagy nem mutatnak meg az antropológusnak.⁶ Ezek egy részét tudatosan hallgatják el, más részét viszont azért nem említik, mert egyszerűen nem tartják érdemesnek (vö. LOVELL, 2007, 58–60.). Emellett számos olyan eset is van, amikor a helyiek egy beszélgetés közben felhívják a gyűjtő figyelmét arra, hogy ez itt egy bizalmas adat, amelyet nem ki-

⁵ Levelezés, telefonok és facebookos kapcsolattartás révén.

⁶ Az információ át nem adása természetes velejárója minden interjúhelyzetnek. Ez nem csak azt jelenti, hogy a beszélgetőpartner nem osztja meg a gondolatait, intencióit a kutatóval, hanem fordítva is igaz, a kutató sem képes arra, hogy céljait, motivációit teljes mértékben felfedje. MITCHELL, 1993.

vánnak szélesebb körben megosztani.⁷ Vagyis a közösség tudatosan vagy tudattalanul korlátozza azon jelenségek körét, amelyeket a néprajzkutató a terepmunka során megismerhet. Emellett fizikai okai is vannak annak, hogy a gyűjtés minden esetben korlátozott. A kutató a terepen egyszerre csak egy helyen tud jelen lenni. Amikor egy jelenséget megfigyel, rögzít, párhuzamosan egy másik jelenséget elszalaszt. Ez azt jelenti, hogy még egyetlen ember életvilágának kutatása esetén sem lehet mindig, mindenhol fizikálisan jelen a terepkutatás végzője, és nem figyelhet meg minden olyan jelenséget, amely kutatása számára releváns lenne. Másképpen fogalmazva a kutató tekintete óhatatlanul csak egyik irányba fordulhat, a háta mögött lezajló egyéb eseményeket nem láthatja.⁸ Röviden: a megfigyelés mindig *részleges*.

2. Azokról a jelenségekről, amelyet a kutató megismerni kíván, igen gyakran már létezik a közösségen belül egy ismert és elfogadott analitikus (vagy az elrejtést, vagy esetleg a kutató tudatos befolyásolását célzó) szemlélet, amely nemcsak csokorba rendezi egy sajátos logika szerint, hanem egyúttal elő is állítja azokat a jelenségeket, amelyeket a kutató néprajzi adatként fog kezelni a későbbiek során. Ez azt jelenti, hogy olyan jelenségek válnak a kutató terepmunka élményeivé, tapasztalataivá, amelyeket korábban egy másik analitikus szemlélet hozott létre a kutatott közösségben. Ez egyben azt is jelenti, hogy primér, a néprajztudomány szempontjából reflektálatlan formájában már nem lehet találkozni egy sereg olyan jelenséggel, amely egyébként a kutató érdeklődésének a homlokterében állna. Másképpen fogalmazva, a megismerés *preformált*.

Adat és terepmunka – a terepmunka nyelvjátéka

A megismerhetőség fent említett két korlátjának tükrében érdemes mérlegre tenni azokat a kategóriákat, amelyek keretében a néprajzi és az antropológiai kutatás a terepmunka szenzorikus élményeit értelmezi. Mindenekelőtt magyarázatra szorul az, hogy miképpen lehet „adatokra” hivatkozni akkor, amikor azok

⁷ Ezzel összhangban már az interjú készítése előtt tisztában kell lennie a kutatónak azzal, hogy mikor kell félbe szakítani az interjúkészítés folyamatát olyan esetekben, amikor annak folytatása a beszélgetőtársra nézve kockázatot jelent. SEIDMAN, 2013, 69–72.

⁸ A testi jelenlét, illetve a kutató és a helyiek teste, mint a terepmunka médiuma csak igen későn jelent meg az antropológiai szakirodalomban. Teljesen világos ugyanis, hogy nemcsak a kutatói elme, nemcsak a kutatói kérdés van jelen a terepmunka során, hanem attól elválaszthatatlanul a kutatói test is. HASTRUP, 2005, 173–176.

a néprajzi terepmunka sajátosságai miatt csak részlegesen és előre értelmezett formában állhatnak a kutatók rendelkezésére. Ráadásul más tudományos kutatási adatokkal szemben a megismételhetőség, a mások általi ellenőrizhetőség lehetősége is rendkívül korlátozott. Egyes esetekben pedig lehetetlen.⁹ További nehézséget okoz az is, hogy a terepmunka során észlelt szenzorikus élményektől a kutató fejében néprajzi „adattá” válásig vezető út nemcsak közvetett, de absztrakciók sorozatát is tartalmazza. A terepen szerzett elsődleges észleletek többsége nyilvánvalóan nem alakul át néprajzilag értelmezhető adattá, csak azoknak egy kis része, méghozzá az a része, amelyet a kutató ekként felismer és előállít.

De mit is lehet néprajzi adatnak, vagy terepmunka adatnak tekinteni? Minden tudományos kutatás adatokkal dolgozik. Az adatokat a kutatás során méréssel, megfigyeléssel vagy egyéb más módszerrel hozzák létre és rögzítik a kutatók. Kutatási adat tehát csak akkor áll a vizsgálatot végzők rendelkezésére, ha azt a kutatás során valaki *előállította*. Tehát, az adatokat nem gyűjti, hanem előállítja a kutató. Ez igaz a néprajzi/antropológiai terepmunkára is. A terepen az antropológus elsősorban olyan kutatási adatokat igyekszik létrehozni, amelyeket a továbbiakban értelmezni kíván és képes. Az értelmezés azonban nemcsak követi, hanem meg is előzi a terepmunkát: a néprajzi, vagy antropológiai adat ugyanis olyan elsődleges adat, amely már létrehozásakor sem nélkülözi a kutatói absztrakciót (RUSSEL et al., 1986, 383.).

A fentiek tükrében, nem indokolatlan azt állítani, hogy az antropológiai terepmunka során keletkező legérzékenyebb és legbeszédesebb néprajzi adatok nem reprodukálhatók más kutatók által. Vagyis nem ismeretelméleti hipochondria (WILSON, 2004) az a kutatói reflektáltság, amely elfogadja, hogy a terepmunka adatok nem függetleníthetők az antropológustól. Ez a tény egy további következménnyel is jár. Mégpedig azzal, hogy egyetlen terepmunka sem a jelentések és kategóriák¹⁰ leszögezett absztrakt terében valósul meg. Ellenkezőleg, a terepmunka során a helyiek és a kutató közös jelenlétében létrejön a megnyilvánulásoknak és a cselekedeteknek egy sajátos értelmezési kerete. A kutató csak e keretek között nyerhet betekintést a helyiek életébe. Vagyis nem arról van szó, hogy a kutató belecsöppen egy helyi nyelvjátékba,¹¹ amelyet

⁹ Például a beszélgetőpartner halálát követően.

¹⁰ Tanulmányomban tudatosan támaszkodom arra a nyelvezetre, amelyet Ludwig Wittgenstein a „*Filozófiai Vizsgálódások*”-ban dolgozott ki. Ez egyrészt a „családi hasonlóságok” univárlálékként (BAMBROUGH, 1961), vagyis kategóriákként (ROSCH – MERVIS, 1975) való felhasználásából fakadó következményeket tartalmazza, másrészt a nyelvjátékot.

¹¹ A nyelvjáték kifejezés Ludwig Wittgenstein *Filozófiai vizsgálódások* (1998) című munkájának egyik alapvető gondolata. Filozófiai rendszerével összhangban Wittgenstein sosem kísérte meg definiálni azt, hogy mit is jelent a nyelvjáték. A nyelvjáték kifejezéssel tanulmányomban a terepmunka azon sajátosságát ragadom meg, miszerint abban a résztvevő

lassanként elsajátít, ahogy arról sem, hogy a felkészült kutató tudományos érdeklődése diktálja a terepmunka során létrejövő nyelvjáték szabályait, hanem arról, hogy *egy új nyelvjáték jön létre*. E nyelvjáték szabályai pedig a hosszas állomásozó terepmunka során a helyiekkel közösen kerülnek kimunkálásra.

Továbbá azzal is szembe kell nézni, hogy e folyamat során nem egy egy-séges másság áll szemben a kutatói egzisztenciával, hanem egyes emberek (vagy azok csoportjai), akik a formálódó közös nyelvjátékhoz eltérő módon csatlakoznak – vagy esetleg radikálisan más nyelvjátékot kezdeményeznek. Az, hogy milyen szempontok lépnek fel együttesen, és milyen érdekcsoportok milyen hatékonysággal képviselik álláspontjukat a közös nyelvjáték szabálya-inak kialakításakor, az terepenként, illetve társadalmi, politikai és kulturális kontextusokként változik. Amikor tehát a kutató terepmunkát végez, akkor mindenekelőtt e közösen kialakított nyelvjátékon belül tevékenykedik és értelmez – együtt a helyiekkel.

Mindebből azonban nem következik az, hogy a terepmunka során létrejövő nyelvjáték(ok)ban a résztvevők minden véleménye és fundamentális ítélete meg kell, hogy egyezzen. Nem biztos, hogy azáltal, hogy azonos nyelvjátékban vesz részt a kutató egy másik személlyel (vagy a személyek egy csoportjával), mindig pontosan ugyanarra gondol a játék során, mint a többiek. „Az ítéletek összhangja – legyen az a vélemények vagy a fundamentális ítéletek összhangja – nem jelenthet többet, mint amit a szabálykövetés általában vett összhangjánál jelentett: tehát nem a minden tekintetben vett összhangot, hanem csak egy sornak a folytatását, amelynek tagjai egymáshoz a családi hasonlóság alapján csatlakoznak.” (NEUMER, 1999, 498.) Vannak tehát olyan nyelvjátékok, amelyekben az ítéletek gyakrabban, és vannak olyanok, amelyekben ritkábban térnek el egymástól. Bizonyos esetekben például nem is lehet szisztematikus (számításhoz hasonló) szabályokat alkalmazni az ítéletek meghozatalakor. „Az érzések nyelvjátékára éppenséggel a bizonytalanság és a meghatározatlanság a jellemző” (NEUMER, 1999, 500.).

Azonban ha nem jön létre egy olyan közös nyelvjáték, amelyben a kutató és a helyi közösség (vagy annak egy csoportja, képviselője) részt vesz, akkor az „...megakadályoz bennünket abban, hogy egy másik életforma idődimenzióját, és ezzel egy másik kultúra történetiségét megértsük. Másodszor képtelenné tesz bennünket arra, hogy a másik életformát mint *másikat* értsük meg, amely azonban egyidejűleg *emberi* életforma, tehát ebben az értelemben a *mienk*.” (NEUMER, 1999, 524.) Ugyanakkor a közös nyelvjátékon belül nemcsak lehetséges, hanem törvényszerű is a megértés: „Hogy mi számít megértésnek,

felek által közösen értelmezhető és egymással összefüggő cselekedetek és megszólalások valósulnak meg.

azt a nyelvjáték szabályai rögzítik. Mivel a szabályok nem a nyelvjátéktól elkülönülve léteznek, hanem mindig a nyelvjátékban realizálódva mutatkoznak meg, ezért nem is tudnak tőlünk lehetetlent, teljesíthetetlent követelni: a másik ember megértése minden további nélkül lehetséges a nyelvjáték definiálta értelemben.” (NEUMER, 1999, 487.)

Vagyis kizárólag olyan nyelvjátékok közegében jönnek létre és nyernek jelentést azok a tapasztalatok (MÉSZÁROS, 2011), amelyeket a kutató néprajzi adattá formál, amelyekből nem vezet közvetlen/reflektálatlan út a tudományos diskurzusokban létrejövő leírások felé (MYHRE, 2006). Ahogy a braziliai candomblé vallási közösség leírásának kapcsán a terepmunkát folytató James Wafer megjegyzi, az antropológiai terepmunka játékában nem létezik egy olyan külső, analitikus pozíció, amelyből értelmesen bármit is lehetne állítani a candomblé vallási jelenségeiről. A leírás maga is a játék részévé válik (WAFER, 1991, 182.).

Ebből az ismeretelméleti helyzetből természetesen nem következik az, hogy a néprajzkutatásnak el kell tekintenie a terepmunkától, ahogy az sem, hogy a terepmunka tapasztalatok feldolgozása helyett a kutatónak folytonosan önmaga szerepével kellene foglalkoznia. Azt azonban mindenképp jelenti, hogy a néprajzkutató tevékenységét nem egy laborban dolgozó, „adatokat gyűjtő” szaktudóshoz érdemes hasonlítani, hiszen, ellentétben a laborban működő gépekkel, amelyek működése kiszámítható és előre programozott, a néprajzi terepmunka során használt műszer, a kutató, rendkívül bonyolult, és nehezen kiszámítható médiuma a kutatásnak, a kutatás közege pedig egy olyan nyelvi játék, amely a kutató és a helyiek közös részvételével jön létre. Vagyis a terepkutatás során szerzett élmények, tapasztalatok, nyelvi interakciók elsősorban *saját értelmezési keretükön* (vagyis a terepmunka nyelvjátékán vagy nyelvjátékain) belül kapnak értelmet – és minden további alkalmazásuk már közvetett, amely további kutatói reflexiót igényel. Ekképpen a legtöbb esetben tanácsosabb terepmunka tapasztalatokról, mintsem gyűjtési adatokról, beszélgetőtársakról, mintsem adatközlőkről beszélni, és végül a gyűjtés helyett talán helyesebb lenne egyszerűen terepmunkáról beszélni.

A jégen hagyott étel – párhuzamos értelmezések

Egy egyszerűnek tűnő példával hadd világítsak rá arra, hogy mire is gondolok akkor, amikor a néprajzi terepmunka tapasztalatok reflektáltságáról, illetve a terepmunkáról, mint közös nyelvjátékról beszélek. 2009 óta foglalkozom

Jakutiában az emberek és a tavak kapcsolatával. Ez idő alatt több tucatnyi halászon vettem részt, amelyek során számos alkalommal láttam azt, ahogy a helyiek különféle ételeket helyeznek el a tó jegén a jég alatti húzóhálós halászat (*mungkha*) előtt vagy azt követően.



1. kép Étel kihelyezése a tó jegére

Azt gondolom, hogy ezeket az ételeket akkor is elhelyezik a tó jegén, amikor én nem vagyok jelen. Abban azonban nem vagyok bizonyos, hogy e tevékenységüket maguk között verbálisan is értelmezik a helyszínen. Amikor azonban én is jelen voltam, akkor olykor kérdés nélkül is magyarázatot adtak arra, hogy miért helyezik el a tó jegén az ételt.

E magyarázatok eltérőek voltak. Volt olyan halász, aki azt állította, hogy a tavakat ilyenkor megetetik (*ahatar*), mások pedig egy orosz szót használva értelmezték számomra a helyzetet. Ők azt mondták, hogy áldozatot hagynak a tó jegén (*siertibe*),¹² a tó szellemének. Továbbá akadtak a halászok között olyanok is, akik az ételek kihelyezését a halászat mellőzhető, fölösleges szertartásosságának tartották. Nemcsak azért, mert az a halászat sikeréhez nem járul hozzá, hanem azért is, mert nem fejez ki valódi tiszteletet és odafigyelést a tó irányába. A jó halász ugyanis azzal óvja a tavat, hogy egyáltalán nem folytat

¹² Oroszul *zhertva* (magyarul áldozat).

jég alatti húzóhálós halászatot. Egyik rendszeres beszélgetőpartnerem, Bahylaj például, aki gyakran folytatott jég alatti eresztőhálós halászatot, a közös húzóhálós halászatok során nem foglalkozott az étel kihelyezésével. Később este, mikor lakókonténerünkben beszélgettünk a közös halászatról, Bahylaj tömören



2. kép Húzóhálós halászat során ütött lék a halászat végén

lesújtó véleményt mondott az étel kihelyezéséről. Azt állította, hogy az egészet már senki nem gondolja komolyan, leginkább csak azért helyezik ki az ételt, hogy nehogy éppen az étel kihelyezésének elmaradása legyen a sikertelenség oka. Majd hozzátette: azért is tették ki az ételt, mert voltak a halászaton vendégek – közöttük én is.

Mivel a terepmunka helyzeten kívül ezek a magyarázatok – azt gondolom – nem tartoznak hozzá az étel jégfelszínre való helyezéséhez, joggal merül fel az a kérdés, hogy mit lehet kezdeni ezekkel az értelmező jellegű megnyilvánulásokkal. Vajon ezek a verbális értelmezések a terepmunka helyzet tartozékai, vagy inkább az étel kihelyezésének aktusához tartoznak? Vajon miért próbálják meg egyes résztvevők oroszul elmagyarázni nekem (miközben végig szaha nyelven beszélünk) az esemény jelentését?

A húzóhálós halászat példájánál maradva két másik jelenséget is szeretnék kiemelni. A tó jegére kihelyezett ételek mellett nem ritkán találtam cigaretta-

csikkeket is, amelyeket az azokat elszívó halászok egyszerűen a tó jégfelszínén ütött lék már megejegecsedett felszínére hajítottak. A többi csikk, amely még akkor hullott a lékbe, amikor az még nem jegecesedett ki, nyilvánvalóan lesüllyedt a tó fenekére. E cigarettacsikkok szerepére vonatkozóan senki nem sietett magyarázattal szolgálni – sőt egyes esetekben meg is kértek, hogy ne fényképezzem le azokat, mert nem volna szabad ott heverniük a léknél. Akik azonban cigiztek, egyszerűen (szintén oroszul) azt mondták, hogy nincs ezzel semmi baj (*nichego*).

A közös húzóhálós halászatot követően a kifogott zsákmányt elosztják a résztvevők. Az első és legszebb részt a *taahyyr*, vagyis a gyalom szárnyait húzó halász kapja, de a többi jelenlevő (függetlenül attól, hogy ténylegesen részt vett-e a munkában, vagy sem) egyenlő részhez jut. A halat zsákokba méri ki a halászat vezetője vagy a vezető által megbízott személy. Ilyenkor a résztvevők sorban állva várják a rájuk eső egy zsáknyi porció kimérését. Amikor tiltakoztam, hogy nekem igazából nincsen szükségem egy zsák kárászra, a halászat vezetője (*brigediir*) kijelentette, hogy mindenképpen kapok én is, úgyhogy álljak csak be ugyanúgy a sorba, mint a többiek. Hogy nyomatékot adjon a szavainak, a kezembe nyomott egy zsákot is. Én is sorba álltam hát, mint mindenki más.



3. kép Zsákmány elosztása halászat végén

Néhány nap múltán – visszatérve a faluba – együtt nézegettem a halászatról készült képeket a szállásadómmal a notebookomon. Aanchyk egyszer csak hangosan felnevetett a zsákmányért sorban állókat mutató kép láttán.

- *Hiszen úgy állnak, mint az óvodások! Azt ugye tudod, hogy lökdösődés szokott lenni a halászatkor a zsákmány elosztásánál. Látod azt a fiút azzal a narancssárga zsákkal? Vele mi lett?*
- *Az ő zsákjába beletettek egy kisebbet, úgy mérték ki neki a kárászt.*
- *Hát, ha nem lettél volna ott, a legjobb esetben is legorombították volna őt.*

A narancssárga zsák azért volt különleges, mert az nem a halászatoknál használatos fehér marhatápos zsák volt, hanem annak másfélszerese. Így abba nem 40, hanem 60 kilogramm kárász fért bele.

A jelenlétemben zajló események során a helyiek mindvégig tekintettel voltak a jelenlétemre, hiszen részt adtak a munkából és a halból is. Ahogy tekintettel voltak a kilétemre akkor is, amikor különféle és olykor egymásnak ellentmondó magyarázatokkal szolgáltak egyes cselekedeteket, eseményeket illetően. Ez egy jól ismert és gazdag értelmezési hagyománnyal rendelkező jelenség, amelyet a fenomenológiai alapú antropológia interszubjektivitásként ismer (DURANTI, 2010; JACKSON, 1998, 5–8.). A kérdés ezek után az, hogy milyen néprajzi „adatokat” sikerült „gyűjtenem” a halászatok során. A primér (és reflektálatlan) szenzorikus élmény az volt, hogy egyszerre láttam a jégén ételt és cigarettacsikket, valamint a zsákmány elosztásánál rendezetten sorban álló embereket. E látvány alapján azonban már csak a néprajzkutató számára a terepmunka során létrejövő helyi értelmezések hálójában lehet azt állítani, hogy itt egyrészt egy áldozatról, másrészt normatőréről/szemetelésről van szó.¹³

Lehet, hogy olykor az ételek kihelyezését is a jelenlétem provokálta ki, de az elhelyezett étel és az elhajított cigarettacsikk a tó jegén mindenképpen olyan észlelet, amelyet tényként kezelhetek. Ez a tény azonban még néprajzi szempontból értelmezetlen, és ekképpen nem kutatási adat. Kutatási adattá akkor válik, amikor annak a közösség a kutatóval együtt jelentőséget tulajdonít, és egyúttal értelmezi azt. Ez az esemény azonban csakis a kutató és a helyiek interszubjektív közegében, nyelvjátékában jöhet létre. Az észlelés, az érzékelés már önmagában is kulturálisan meghatározott folyamat, és az idegen vagy a kutató jelenléte a közösségben nemcsak azt határozza meg, hogy mit mutatnak meg, mit mondanak el neki, hanem azt is, hogy mit képes érzékelni (DESJARLAIS,

¹³ A cigaretta más esetekben például lehet áldozati tárgy is Jakutiában.

2003, 341.). Miért figyeltem fel éppen a jégen eldobott cigarettacsikkre és miért nem mondjuk egy kabátra, amely egy motoros hőszánon feküdt?¹⁴

Tehát az a kijelentés, hogy a tó jégén áldozatot hoznak a szaha halászok, olyan néprajzi adatnak tekinthető, amely már többszörösen reflektált. Ezt a néprajzi adatot később fel lehet használni egy olyan érvelés során, amely vallási jelenséggént értelmezi és bocsájtja további antropológiai elemzés tárgyául a jégre kitett ételt. Azonban ez csupán az egyik lehetséges útja és módja annak, ahogy néprajzi adat formálódik a jégen elhelyezett ételből és a hozzá kapcsolódó értelmezésekből. A terepmunka során ugyanis megjelenik több párhuzamos értelmezés is. Ezek közül egy az ételek otthagyasában a természet és az ember közötti csereviszonyt ismeri fel, és azt állítja, hogy a saját környezetét ésszerűen és tiszteletadással kezelni kívánó közösségek szigorú szabályok szerint oltalmazzák a hosszú távon igénybe venni kívánt természeti erőforrásokat. Ekképpen a tóra helyezett étel nem áldozatként, hanem olyan racionális viselkedési formaként értelmeződik, amely egy természeti erőforrás és az emberi közösség közötti kapcsolatot kívánja szabályozni. Mint kutató ezt a néprajzi adatot is könnyen be tudom illeszteni abba a kulturális materialista, vagy éppen ökológiai antropológiai kutatási hagyományba, amely reflektált vagy reflektálatlan módon racionalitást feltételez az ember és a környezete közötti viszonyt szabályozó eljárásokban. Ám a tóra helyezett ételben hasonlóképpen felismerheti a kutató a megetetés jelenségét is. Eszerint a szaha halászok az élőknek tekintett tónak, ugyanúgy, mint minden más embernek (pl. a terepmunkát végző antropológusnak is), a halászat kezdetén enni és inni adnak.¹⁵ Az ontológiai antropológia megközelítése – hasonlóan a kulturális materialista megközelítéséhez – nem lát az étel kihelyezésében vallási jelenséget, csupán egy társadalmi kapcsolatot, amely két hasonló belső tulajdonságokkal, de eltérő testtel rendelkező entitást összekapcsol.

Összegzésképpen: ugyanarra a jelenségre vonatkozóan három eltérő néprajzi adat jöhet létre a közösség és a kutató létrehozta nyelvjátékban. Vagyis nemcsak az eltérő kutatói tradíciók eredményezik a lehetséges néprajzi adatok pluralitását, hanem a helyiek sokszínű (és egymással olykor összeegyeztethetetlen) értelmezései is. Ugyan ki lehet választani egy valamilyen szempontból dominánsnak tűnő értelmezést a számos egyéb elképzelés közül – de ezzel a kutató által pre-

¹⁴ Az egyik halászat során megkért az egyik munkába belemelegedett halász, hogy fogjam meg a kabátját, és tegyem le valahová. A halászat végére, a kabát tulajdonosának felháborodására, fogalmam sem volt, hogy hová tettem azt. Este a faluban szállásadómmal együtt a fényképeket nézegetve derült ki, hogy kihez is tartozott az a szán, amelyre a kabát került. E személyt aztán este felhívtuk – és megkerült a kabát.

¹⁵ Az ontológiai antropológia megközelítéséről lásd KOHN, 2015. A tavak és emberek közötti kapcsolatról, mint közösségek belüli cseréről: MÉSZÁROS, 2016.

ferált értelmezés néprajzi adattá válva a maga totalitásában elfedné az összes többi párhuzamos értelmezést, mint ahogy lehetetlenné tenné a tudományos továbbértelmezés lehetőségét is.

Az eddigi gondolatmenet fonalán haladva két ponton kétségek merülhetnek fel az érveléssel szemben. Az egyik lehetséges ellenvetés az, hogy a terepmunka nyelvjátéka illúzió, és a terepen létrejövő jelentések és cselekedetek bármely más felkészült kutató jelenlétében nagyon hasonló módon jönnének létre. Vagyis a kutató személye nem tesz hozzá jelentős mértékben az eseményekhez, és nem is vesz el belőlük. A másik ellenvetés pedig az lehet, hogy nem reflektálok kellő alaposággal arra a különbségre, amely az énikus és az étikus szemlélet között húzódik. Vajon másra gondol-e a halász, mint amire én, akkor, amikor így vagy úgy tesz, vagy megnyilatkozik a terepen? Úgy tűnhet, hogy e két nézőpont elkülönítése segítséget ad annak a megítélésében, hogy a számos párhuzamos néprajzi adat közül melyik tekinthető igazinak, és melyik kevésbé. Éppen ezért a következő két fejezetben arra kívánok választ keresni, hogy miképpen kap jelentőséget a kutató személye a terepen, illetve arra, hogy elkülöníthető-e egymástól az étikus és az énikus szemlélet, és egyáltalán célszerű-e a két szemléletet megkülönböztetni egymástól.

A kutató személye és a terepmunka hitelessége

Először az első kérdésre szeretnék választ adni. Az antropológiai terepmunkák öröksége azt mutatja, hogy ugyanazzal a közösséggel rendszerint más és más módon kerül kapcsolatba egy-egy antropológus. Ez azzal a következménnyel jár, hogy az azonos közösségben végzett terepmunka során eltérő (és olykor egymásnak ellentmondó) néprajzi adatokhoz jutnak a kutatók. A legismertebb példák közül is kiemelkednek a vallásethnológiában a *mana* fogalma körül kialakult viták. E viták nemcsak arra szorítkoztak, hogy a mana jelenségének antropológiai és vallási értelmezése helyes-e, hanem azt a kérdést is felvetik, hogy a kutatók a nyelvi kompetencia más és más szintjén állva miképpen értelmeznek idegen nyelven elhangzott kifejezéseket.

Robert Henry Codrington olyan természetfeletti erőként értelmezi a manát, amely mindenhol jelen van, és amely magyarázatot ad azokra a jelenségekre, amelyekkel máskülönbben a helyi természetismeret nem képes megbirkózni. Ezt az erőt egyes személyek vagy nem emberi entitások birtokolhatják is, amelyet aztán saját céljaikra fordíthatnak, és más élő vagy élettelen entitások felé továbbíthatnak (CODRINGTON, 1891, 118–119.). A Tikopían Codrington után fél

évszázaddal később kutató Raymond Firth a mana kifejezés codringtoni értelmezésében mutatkozó hiányosságokat annak tulajdonítja, hogy kevés empirikus anyag állt a missziós munkát végző lelképásztor rendelkezésére. Firth a manát sokkal általánosabb érvényű jelenségnek tartja, amely a hétköznapi életvilágban is értelmet nyer, így nemcsak mint elvonatkoztatott természetfeletti erőt értelmezi (FIRTH, 1967, 174.).

Roger Keesing azonban már egyértelműen a terepmunka körülményeinek és Codrington világlátásának tulajdonítja azt, hogy a mana egy olyan személytelen természetfeletti erővé vált az antropológiai szakirodalomban, amelynek társadalmi beágyazottságától akár el is lehet tekinteni (KEESING, 1984, 152–153.). A mana körüli vita újraolvasása azonban nem azt mutatja, hogy időben előrehaladva ugyanazt a jelenséget a kutatók egyre alaposabban megismernék és pontosítanák, elmélyítve a jelenségre vonatkozó néprajzi ismereteket. Hogy is volna ez lehetséges, hiszen Robert Henry Codringtonnál (aki 20 évet élt és dolgozott Melanéziában) egyetlen kutató sem töltött hosszabb időt a szigeten. Ma a vita alapján inkább úgy látjuk, hogy ugyanarról a jelenségről eltérő terepmunkák során eltérő néprajzi adatokhoz jutottak a kutatók, és ekképpen ugyanannak a jelenségnek eltérő sajátosságait hangsúlyozták (KOLSHUS, 2013). A mana jelenségét övező vitákat tovább árnyalja az a körülmény is, hogy nemcsak a kutatók világlátása, a terepmunkák kivitelezésének módja van hatással az vallásantropológia egyik központi kategóriáját mérlegre tevő szakmai eszmecserékre, hanem az is, hogy a kutatók nem tökéletesen ugyanazon szigeten kutatták ugyanazon jelenségeket.

Egy másik (talán még ismertebb) példája a terepmunka tapasztalatok néprajzi adattá váló formálásában mutatkozó eltéréseknek szintén Melanéziából származik. Margaret Mead 1928-ban kiadott „*Coming of Age in Samoa*” című munkája az antropológiában mára a megbízható terepmunka kérdéskörének sokszor hivatkozott példájává vált. Különösen Mead szexualitásra, azon belül is a *taopou* rendszerre (vagyis a magas rangú vezetők lányainak szüzességére, illetve annak rituális elvételét célzó eljárásokra) vonatkozó adatai kerültek a terepmunka hitelességéről folyó viták középpontjába. Az antropológus Derek Freemant, aki korábban tanárként is dolgozott Szamoán, 1966–1967-ben az a cél vezette vissza a szigetre, hogy ellenőrizze Margaret Mead azon feltételezését, miszerint a nagykorúság elérésével járó krízis azért enyhébb Szamoán, mint más társadalmakban, mivel Szamoán nagyobb a szexuális szabadság.

Freeman alapvető célja az volt, hogy 40 évvel az eredeti terepmunka után találjon még olyan személyeket, akikkel Margaret Mead együtt dolgozott. Vagyis rekonstruálni kívánt egy majdnem két emberöltőnyivel korábban végrehajtott terepmunkát. Talált is olyan helyieket, akik emlékeztek még Meadre,

mint ahogy talált olyanokat is, akik neki ugyanarról a jelenségről másképp nyilatkoztak, mint Meadnek. A kutató ebből arra a következtetésre jutott, hogy Margaret Meadet tudatosan vagy játékosan, de mindenképpen félrevezették a helyiek. Továbbá azt is feltételezte, hogy Mead rengeteg terepmunka élményt félreértett, és azokból téves néprajzi adatokhoz jutott (FREEMAN, 1983).¹⁶

Nemcsak Freeman jutott Meadtól eltérő eredményre Szamoán, hanem Lowell Holmes is, akinek a véleménye egyszerre különbözik mindkét korábban tevékenykedő kutatóétól (HOLMES, 1987). Mivel a Freeman és Mead közötti vita az egyik legalaposabban adatolt nézetkülönbség a nemzetközi antropológiában, ezért a további részletek bemutatása helyett csak arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy az ismételt terepkutatások és terepellenőrzések sorozata ebben az esetben sem arra mutatott rá, hogy az antropológiai kutatások idővel egyre elmélyültebbek lettek, a kutatott társadalomra vonatkozó ismeretek pedig egyre pontosabbakká váltak. Ellenkezőleg, a vitát elemző antropológus amellett érvel, hogy minden kutató más és más módon került kapcsolatba a tereppel, ahol ebből fakadóan eltérő tapasztalatok érték, és ez különböző néprajzi adatokat hozott létre (SHANKMAN, 2009).

Ez a megállapítás nemcsak az egymás terepmunkáit leellenőrizni, megismételni kívánó kutatók esetében igaz, hanem igaz lehet azokra a kutatókra is, akik ugyanazon helyen két különböző időpontban hajtanak végre terepmunkát. Olykor az antropológus ugyanazon közösséggel kétszer egymás után kapcsolatba lépve eltérő néprajzi adatokhoz jut. A rokonságkutatás egyik legjelentősebb alakja, David Schneider Mikronéziában, Yap szigetén folytatott terepmunkát 1947 és 1949 között. A terepmunka első felét a sziget déli részén végezte, ahol egy olyan közegben dolgozott, ahol a japán és amerikai gyarmati hatás jelentős volt. A terepmunka második hat hónapjára azonban a sziget északi részére költözött. A sziget két felén végrehajtott terepmunka két egymással össze nem egyeztethető élményanyagot adott Schneidernek, aki emiatt a helyi rokonsági és politikai viszonyok összefüggését radikálisan eltérő módon értelmezte a szigeten való tartózkodásának első, illetve második felében (BASHKOW, 1991; HANDLER, 1995, 96–98.).

Végül fontos megjegyezni azt is, hogy egyáltalán nem törvényszerű az, hogy ugyanazon terepen ellentétes eredményt hozó terepmunkákat hajtanak végre a kutatók. Sőt, inkább az a jellemző, hogy a későbbi kutatások kiegészítik, kiigazítják, de alapjait tekintve megerősítik, és csak tovább gazdagítják a korábbi antropológusok munkáját. A legismertebb példa erre a kula-rendszer

¹⁶ Ez egyben azt is implicálja, hogy Derek Freeman szerint számára hitelesen nyilatkoztak meg a helyiek. Nem játszottak vele, nem alakoskodtak, hanem mindvégig őszinték voltak. Vagyis ellentétben Mead-del, ő autentikus adatokhoz jutott a terepmunka során.

antropológiai vizsgálata. A jelenséget Malinowskit követően (MALINOWSKI, 1922) Anette Weiner kutatta a helyszínen, és a nők csereviszonyokban való szerepétől eltekintve megerősítette Malinowski eredményeit (WEINER, 1976). Ma már azonban úgy tűnik, hogy a helyzet ennél egy kicsit bonyolultabb, és nem a két kutató neve közötti különbség volt az elsődleges oka annak, hogy a kula jelenségét eltérő módon értelmezték (BASHKOW, 2011).

Közelebbi példát hoz ugyanerre a jelenségre saját terepmunkám, amelyet Jakutia egy tavakban gazdag területén, Kebeeji megyében folytattam. E terepmunka a tavak és az emberek kapcsolatára összpontosított. Ennek során először 2012 decemberétől 2013 februárjáig, majd 2013 novemberétől decemberig – vagyis 8 hónap különbséggel – voltam ugyanazon a vidéken, ugyanazokban a falvakban kutatóként. A kutatás során mind 2013 telén, mind 2013 őszén számos halászatot vettem részt, és munkámról mindvégig terepmunka-naplót vezettem. Az őszi terepmunka alkalmával nálam volt a télen készített digitális naplóm, amelyet viszonylag gyakran ellenőriztem, ha éppen szükség volt rá. Az olvasás (épp a napló digitális jellegéből fakadóan) keresőszavak segítségével történt, így a szöveg egészét egyszer sem olvastam végig. A falvakban mindvégig jelentős hatást gyakorolt rám az az intim és intenzív kapcsolat, amelyet a helyiek a tavaikkal ápoltak. Ez a kapcsolat, ahogy arról az előző fejezetben írtam, párhuzamosan akár három különféle módon is értelmezhető. A párhuzamos értelmezések lehetősége, ahogy arra a terepen írott feljegyzéseim rámutatnak, nem pusztán fikció, hanem olyan jelenség, amely a terepmunka lehetséges velejárója – és nem az utólagos feldolgozás/értelmezés sajátja.

A következő szövegrészlet abból az elektronikus levélből származik, amelyet 2013. január 25-én (vagyis aznap, amikor Kebeejiből Jakutszkba érkeztem) küldtem el Nagy Zoltánnak, aki a közös OTKA kutatási programunk vezetője volt.

A gyűjtött anyag egy része engem olyan vizekre visz, ahol korábban még nem is voltam. Soha nem éreztem gyűjtés közben azt, hogy valódi, olyan 19. századi szagú anyagokra bukkanok. Most viszont igen, amikor arról van szó, hogy hogyan néz ki egy tó szelleme télen, tavasszal és nyáron. Hogyan beszélgetnek vele az emberek. Egy sereg történet arról, hogy miket csinálnak a tavak szellemei (?) gazdái (?). Szóval egy csomó olyan klasszikus ihletettségű info, és emellett pedig tollasütővel tisztítják a léket és kizárólag kínai hálókat használnak.

Ekkor még úgy gondoltam, hogy az általam látott események megragadására a vallási jelenségek megragadását célzó antropológiai hagyomány alkalmas.

Ám később, terepmunkám második fázisában alapvetően másképp tekintettem a tavak és emberek viszonyára. Álljon itt terepmunka-naplóm egy 2013. november 14–15-én bejegyzett részlete bizonyosságul:

A halászat menete. Semmiféle szakralitás nincsen előtte, utána, egyszerűen elkezdik. A tavon cigiznek, vizelnek és szemetelnek. Ki is röhögtek, amikor a gazdáról kérdeztem. A brigediir¹⁷ határozza meg, hogy a tó melyik részén fognak halászni, az az általános, hogy végighalásszák az egész tavat. Viszont közben kajakra úgy beszélnek a tóról, mintha valami ember lenne. Éhes a tó, meg van sértve a tó stb. Ja, és persze az állandó nagymamázás¹⁸. Ennek majd holnap utána kell járni.

Nyilvánvaló, hogy nem a terep változott meg ennyire a nyolc hónap alatt, hanem az a közeg, amelyben a kutatást folytattam – vagyis a terepmunka nyelvjátéka. Ennek több oka is lehet. Egyrészt én magam is változtam a két időpont között, és egyebek mellett éppen erre az időszakra tehető az, amikor elmélyedtem az ontológiai antropológia szakirodalmában. Másrészt talán a helyiek is oldottabban kezelték a jelenlétemet a tavakon – éppen ezért nem a néprajzkutatók számára fenntartott magyarázatokat kaptam a tavak és az emberek kapcsolatáról.

E fejezetben nem amellett kívántam érvelni, hogy a terepkutatás során a kutatók okvetlenül eltérő, sőt egymásnak ellentmondó adatokhoz jutnak. A legáltalánosabb eset az, hogy igen hasonló kutatási adatok hoznak létre terepmunka tapasztalataik alapján az antropológusok. Ez nem is meglepő, hiszen hasonló felkészültséggel, érdeklődéssel és kulturális felkészültséggel vágnak neki professzionális antropológusként terepmunkáiknak. Azonban a terepmunka tapasztalatok kutatási adattá való formálása nem mechanikus eljárás, és a terepmunka interszubjektív helyzete minden esetben hatással van a kutatás kivitelezésére és a kutatási adatok létrehozására.

Pontosabban fogalmazva, minél inkább szükség van az antropológus szakmai szemléletére egy kutatási adat létrehozása során, annál inkább hat az interszubjektív közeg a folyamatra, és annál inkább igényli a kutatás a kutató (ön)reflexív attitűdjét. Vagyis azt, hogy a halászat során egy hálót eresztenek le a jég alá, bárki tudja rögzíteni. Azonban az ismételt interjúk során arra a következtetésre jutni, hogy a helyiek párhuzamos ontológiai rendszerek szerint így is vagy akár úgy is értelmezhetik a halászat során az ember és a tó viszonyát, már csak a szakmai beágyazottság illetve a terepmunka sokszínű tapasztalatai alapján lehet.

¹⁷ Munkavezető.

¹⁸ Vagyis, hogy a tavat nem tónak nevezik, hanem nagymamának.

Étikus és émikus perspektívák – és mindaz, ami közöttük/helyettük van

Azáltal, hogy a néprajzi terepmunka ismeretelméleti státuszát abban a fogalmi keretben értelmezem, amely számol a szenzorikus észlelések terepélménnyé és később néprajzi adattá való formálódásának többszörös közvetettségével, illetve azzal, hogy a terepmunka egy sajátos nyelvjáték során valósul meg, mérlegre kerül az a kutatási paradigma is, amely megkülönbözteti az étikus, illetve az émikus szemléletmódot egymástól.

Az étikus és émikus perspektívák közötti különbségtétel egyik központi gondolata az antropológiának, és ennek megfelelően számos vita övezte azt, hogy e fogalmak miképpen különíthetők el egymástól.¹⁹ A legáltalánosabb antropológiai értelmezések szerint az émikus nézőpont egy adott közösség belső értelmezéseit jeleníti meg egy jelenségről, míg az étikus a kutatott közösségen kívül álló személy analitikus, tudományos szemléletét (LETT, 1996). Azonban abban már nincs konszenzus, hogy ez a különbség pontosan mit is jelent. A terminusokat megalkotó nyelvész és antropológus Kenneth Pike eredeti gondolata szerint az étikus megközelítés általános érvényű kijelentést kíván tenni egy adatról²⁰ (vagyis az összehasonlító kutatás számára is felhasználható módon kategorizál egy jelenséget), az émikus megközelítés viszont az adat egy feltételezett, a közösségen belül viszonylag egységes értékét kívánja minél jobban megismerni (PIKE, 1954, 8.). Raoul Naroll a rokonság kutatásának kapcsán az egyetlen kultúrához kötött, illetve a pánkulturális adatok közötti különbségtételben határozza meg az émikus és az étikus kategóriáját (NAROLL, 1973). Ez a megközelítés (és a hozzá hasonló) azt feltételezi, hogy léteznek emberi univerzálék, de ezeket csak a kutatók ismerhetik fel az étikus látásmód használatával, egy-egy kultúra képviselői ezen univerzálékhoz képest csak kisebb hatókörű fogalmakkal képesek megragadni az őket körülvevő világot.

Marvin Harris az étikus és émikus szempontok meghatározását és elkülönítését kutatási programjának középpontjába állította. A szerző elutasítja azt a feltételezést, hogy az egyik vagy másik nézőpont értékesebb, és igyekszik nem hierarchikus viszonyban szemlélni a két szempont egymáshoz képesti helyzetét. Abban azonban mégis különbséget tesz, hogy melyik megismerési mód tényszerűbb. Harris az émikust alapvetően kognitív kategóriának tartja (vagyis, hogy mit gondolnak egy eseményről a helyiek), az étikust pedig a bárki által megfigyelhető viselkedési folyamatok objektív leírásának, rögzítésének (vagyis, hogy valójában mi történt). Éppen ezért teljesen lehetetlennek tekinti

¹⁹ A legjelentősebb vitákat foglalja össze: HEADLAND – PIKE – HARRIS, 1990.

²⁰ Mivel Pike fonetikával foglalkozó nyelvész volt, ezért ez esetben az adat egy fonéma.

az átmenetet a két szemlélet között (HARRIS, 1976). Mivel az étikus leírás a viselkedés eseményeit (*behavior stream events*), vagyis az emberi cselekedetek sorozatát (beleértve a beszédaktusokat is) írja le, ezért annak megvalósulása kultúráktól függetlenül észlelhető.

Az étikus és émikus szempont megkülönböztetésének igen vehemens kritikusi is voltak. Közülük is a legjelentősebb Claude Lévi-Strauss, aki nemcsak az antropológiában, de a nyelvészetben is értelmetlennek tartja az étikus és émikus szempontok megkülönböztetését (LÉVI-STRAUSS, 1973). Szerinte minden érzékelés émikus, másmilyen nem is lehet, és ha van is olyan fizikai valóság, ami étikusként létezik, ahhoz is csak émikus módon lehetünk képesek hozzáférni, hiszen minden kognitív folyamat jellegéből adódóan kizárólag émikus lehet.

Tekintettel arra, hogy a terepmunka helyzetet nyelvjátszékként értelmezem, az étikus és émikus szempontok polarizálását leginkább retorikai törekvésnek tartom, amellyel az antropológus mintegy legitimálja saját kutatását. Az antropológus ugyanis e retorika szerint az *egyetlen* olyan személy, aki egyszerre képes mindkét nézőpontot megérteni. Vagyis az antropológiai diskurzus előállításában megjelenik egy olyan legitimációs tényező, amely egyes szövegeket narratív tudásként, más szövegeket pedig tudományos tudásként kezel (vö. LYOTARD, 1993). E legitimációs helyzet vitathatósága mellett két további kérdés is felmerül az étikus és az émikus kategóriák megkülönböztetésének hasznossága kapcsán.

1. Az étikus szempont reflektálva vagy reflektálatlanul tartalmazza a kutató saját émikus szempontjait is. Ugyan Marvin Harris ellenzi, és a valóság megragadására alkalmatlannak tartja Lévi-Strauss látásmódját az émikus és az étikus szempontok különbségéről – a mai kvalitatív kutatás jelentősebb kézikönyvei egytől-egyig problematikusnak tartják a két szempont különválasztását. A kutató nemcsak azért nem tudja elválasztani saját émikus szemléletét a kutatás étikus szemléletétől, mert valamely kultúrába beágyazottan tekint az őt körülvevő világra, hanem azért sem, mert életkora, neme, etnikus hovatartozása eleve behatárolja azt, hogy mire figyel jobban, mire kevésbé (YIN, 2010, 12.). A kutató émikus szempontjai jelentős hatással vannak arra is, hogy a számos párhuzamosan zajló esemény közül melyiken vesz részt, és melyiktől tartja magát távol; ahogy megszabja azt is, hogy milyen folyamatokat tekint egyáltalán a kutatás szempontjából releváns eseménynek (EMERSON, 2001, 48.). A kutató úgy szembesül a terepmunka során az általa vizsgálandónak ítélt jelenségekkel, hogy azokra

vonatkozóan már kész kategóriák és sémák állnak a rendelkezésére, ám ezek a kategóriák és sémák csak részben reflektáltak (MERRIAM, 2009).

2. A másik jelentős nehézség az émikus és étikus szemléletek különválasztásánál az, hogy a kutató sosem lehet bizonyos abban, hogy kellőképpen közel férközött-e az émikus értelmezésekhez, vagy még mindig csak a saját (vagy esetleg étikus) szemléletének szűrőjén keresztül látja a jelenségeket. Ennek eldöntése egyrészt empirikusan tűnik kivitelezhetetlennek, ugyanis nincsen olyan pont, amikor a kutató egy-egy jelenség vizsgálata során azt állíthatja, hogy már teljességgel magáévá tette egy közösség teljes tudását, megfigyelte a jelenségekben értelmezhető cselekedetek összességét (ERIKSEN, 2006). Másrészt olykor feloldhatatlan ontológiai inkongruencia áll fenn a kutatott közösség és kutató világa között. Az antropológiában ontológiai fordultnak nevezett paradigmaváltás azt a problémát veti fel, hogy a bennszülöttek világképe nemcsak egy megértési mód, egy episztemológiai rendszer, hanem a világ valóságosan másfajta létezése, vagyis ontológiai sajátosság. Ekképpen nem az a kérdés, hogy a bennszülöttek és a kutató számára egyaránt rendelkezésre álló világot ők, a kutatók miképpen élik meg, értik meg (émikus szemlélet), hanem az, hogy milyen világ áll(hat) az ő és egyúttal potenciálisan a mi rendelkezésünkre is. Vagyis az antropológiai kutatás nem a megértés szerkezetére, hanem a valóság felépítésére kell, hogy összpontosítson (VIVEIROS DE CASTRO, 2004; 2014). A valóság pedig nem lehet émikus és étikus is egyszerre.

Ezen ellenvetések ellenére úgy vélem, nyomós oka van annak, hogy az émikus és az étikus szemlélet és kategóriarendszer közötti különbségtétel az antropológiai gondolkodásban mindmáig meghatározó szerepet tölt be. Ez az ok pedig maga a terepmunka. A terepmunka ugyanis nemcsak adatgyűjtési mód, hanem az antropológiai kutatás legfontosabb átmeneti rítusa is (ATKINSON – COFFEY, 1995; CAPUTO, 2000), amelynek egyik és korántsem mellékes eredménye az, hogy legitimálja a kutató részvételét az antropológiai diskurzusokban (BARLEY, 2009). Azonban a terepmunka során, mint minden átmeneti rítus során, kell lennie egy olyan liminális állapotnak, amely lehetővé teszi azt, hogy a kutató belépjen az émikus jelentések terébe.

Az a feltételezés, hogy bizonyos idő elteltével a kutatói jelenlét elfogadottá válik egy közösségben, és hogy ez az elfogadás a tisztelet és összhang (*rapport*) megteremtésének pillanatában fordulatot hoz az antropológus és a közösség kapcsolatában, toposz az antropológiai leírásokban. A kutatói jelenlét ilyen értelmezése vezethet oda, hogy az antropológusok terepmunka-beszámolóit

közt megjelenik a befogadás, elfogadás aktusának mint egyfajta adatgyűjtési áttörésnek a leírása (DEWALT–DEWALT–WAYLAND, 1988, 269.). Ezek közül talán a legismertebb Clifford Geertz menekülése a kakasviadal résztvevőivel a rendőrök elől Balin (GEERTZ, 1994), de számos más antropológus is mintegy *beavatásként* élte meg e helyzeteket. Amennyiben tehát a terepmunka az antropológiai kutatás átmeneti rítusának tekinthető, annyiban a beavatódás, az elfogadás pillanata a liminalitás állapotának feleltethető meg. A beavat(ód)ás történetének elbeszélése az antropológiai hitelesség megteremtésének egyik eszköze, ami azonban nem biztos, hogy minden esetben több mint *egy* az antropológus meggyőzésre használt retorikai eszközei közül (CRAPANZANO, 1984, 53.), ami önmagában nem teszi az antropológus szemléletét hitelessé (BECZE, 2008, 186–187.). Az azonban kétségtelen, hogy a terepmunka során előfordulnak olyan helyzetek, amelyek jelentősen megváltoztatják a kutató és a befogadó közösség viszonyát. Ezek a helyzetek azonban a legtöbb esetben nem a közösségen kívül rekedt antropológusból hoznak létre egy már befogadott kutatót, hanem apránként, lépésenként vonják be a közös nyelvjáékba őt. A forradalmi, áttörés jellegű befogadás élmény túl komolyan vétele olykor csapdahelyzetet teremti. A résztvevő megfigyelés ugyanis átválthat a részvétel megfigyelésébe (DEWALT – DEWALT –WAYLAND, 1988, 269.), abban a hitben ringatva az antropológust, hogy saját helyzete és jelenléte megegyezik a kutatót közösség többi tagjával.

Ezzel szemben én azt gondolom, hogy a terepmunkát végző antropológus nem tör át egyik állapotból a másikba. A jelenléte, mint bárki másé, sosem lesz súlytalan, reflektálatlan. Vagyis olyan hermeneutikai körbe kerül a kutató, amelyből lehetetlen kitörni. Minden megértést egy előzetes megértés jellemez. Ha e megértésre reflektálok (és ekképpen tisztázva a szerepemet kivonom magamat a kutatás tárgyából) – akkor újfent csak valamilyen előfeltevés alapján járok el (CORETH, 1973, 18.).

Ennek megfelelően az empirikus kutatás csapdájának tartom azt a hozzáállást, amikor a kutató a terepen szinte pontszerűvé összehúzódva arra törekszik, hogy jelenléte semmit ne változtasson az eseményeken. Ezáltal a kutató valójában azt az illúziót táplálja, hogy mindez lehetséges, és létezhet valamilyen objektív, az interszubjektivitást nélkülöző megismerés. Én éppen ellenkezőleg gondolom. A kutatónak folyton reflektálnia érdemes arra, hogy a jelenléte miképpen hat a közösségben. Éppen ezért nevezi Daniel Halperin finom tudománynak (*delicate science*) az antropológiát (HALPERIN, 1996). A kutatónak ugyanis folyamatosan és egyszerre több szempontot kell mérlegelnie, és egyszerre kell sok emberre tekintettel lennie a terepen. Emiatt nincsen olyan zsinórmérték, amely minden terepre, minden kutatóra érvényesen meghatározza azt, hogy milyen viselkedésmód a leghelyesebb és leggyümölcsözőbb a terepmunka során.

Párhuzamos terepmunkák és a rokonság iránti érdeklődés

Azért is fontos számot adni északkelet-szibériai rokonságra vonatkozó terepmunkám tanulságairól, mert a helyi értelmiség szerepét, amely közvetítői szerepével feloldja az antropológiai kutatásban mára megcsontosodott és tartalmatlanná vált émikus – étikus szembeállítást, eddig csak elenyésző mértékben vizsgálta a hazai és a nemzetközi szakirodalom.²¹ Ezt a szerepet azonban Oroszországban nem lehet eléggé hangsúlyozni. Még az ország egyik legtávolabbi, leginkább izolált területén, Jakutiában is működnek a településeken iskolák, múzeumok, művelődési házak és könyvtárak. Ennek következtében egészen kis (akár két- háromszáz fős) zsákfalvakban is határozott képpel rendelkeznek a helyiek arról, hogy mit jelent a néprajztudomány, illetve arról, hogy mi iránt érdeklődik egy néprajzkutató. Ez a háttértudás jelentősen befolyásolja azt, hogy mit tartanak érdemesnek a helyiek a terepmunka során elmondani, hangsúlyozni az antropológusnak.

A rokonság kérdéskörének vizsgálata során ez különösen így van, mivel Jakutiában nem csak megélik és a mindennapok során használják rokoni kapcsolataikat a helyiek, hanem analitikusan is szokták szemlélni azokat. A rokonságot olyan kutatási tárgyként értelmezik, amelynek megismerése fontos egyéni feladat. Ez azt jelenti, hogy az általam meglátogatott falvakban igen sokan írtak memoárokat, vezettek családtörténeti feljegyzéseket, rajzoltak családfákat, és hoztak létre számítógépes adatbázisokat a felmenőikről.²² Az a tény hogy a rokonság kutatása során az antropológus nem tekinthető egyedüli terepmunkásnak a faluban, hanem a kutatók maguk is végeztek már saját vizsgálódásokat e témában, jelentős hatással van a terepmunka kivitelezésére.

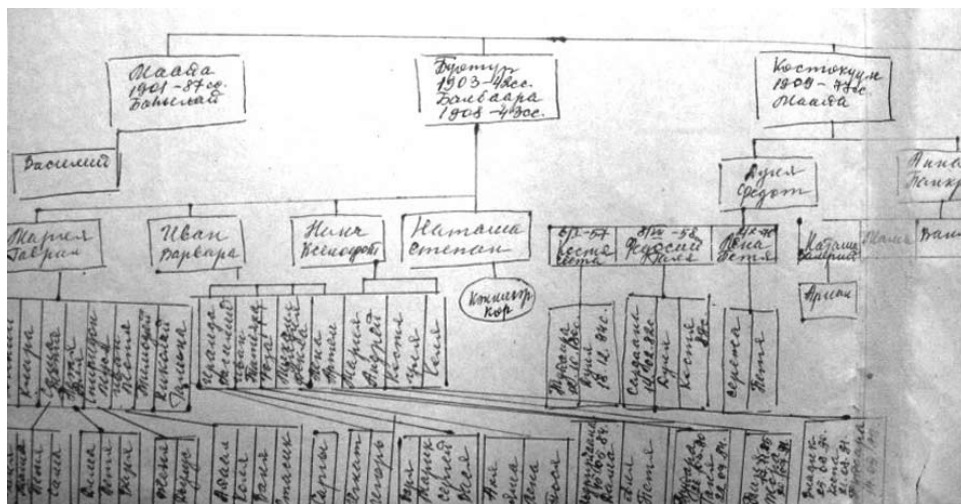
Jakutiában két helyen végeztem terepmunkát 2002 és 2012 között. E két települést rejtőnevükön Tarbagának és Külümnüürnek nevezem. Tarbaga egy szinte teljesen szahák által lakott település Közép-Jakutiában, Külümnüür pedig Jakutia keleti részén, Ust'-Maja megyében található. Külümnüür lakossága kétharmad részben evenki, egyharmad részben szaha. Mindkét faluban található egy múzeum és egy iskola. E múzeumok amolyan mindenés múzeumként egyszerre tekinthetők helytörténeti, honismereti gyűjteményeknek, falusi archívumoknak és helyi művészeti galériáknak. A tarbagai múzeum történeti múzeumként került regisztrálásra a jakutiai múzeumhálózatban, és a bemuta-

²¹ Néhány antropológiai munka azonban határozottan rámutat arra a szerepre Oroszországban, amelyet a helyi értelmiségiiek betöltenek, illetve amelyet az állami intézmények játszanak a helyi néprajzi tudás létrehozásában. ANDERSON, 2005; HABECK, 2014; NAGY, 2016.

²² Ezen írott források jelentőségéről MÉSZÁROS, 2007.

tott anyag legnagyobb része helyben gyűjtött dokumentumok, tárgyak és képek által mutatja be a faluhoz tartozó közigazgatási egység történetét a 19. század közepétől a második világháborúig. Az intézmény névadója az az Ivan Petrovich Gotovcev, aki a múzeumot 1952-ben alapította. Az ő tevékenységének köszönhetően még Kádár János ajándéka, egy Tabon készült, kanász- és betyárjelene- tet ábrázoló faragott ládikó is a múzeum gyűjteményébe került.

A külümnüüri múzeum profilját tekintve irodalmi múzeum. Névadója Dmitrij Aprosimov, a faluban született evenki, de szaha nyelven alkotó író, költő, aki festőként is jelentős életművet hagyott hátra. A múzeum mellett, hogy bemutassa a művész életművét, hasonlóan az oroszországi falusi múzeumokhoz, helytörténeti, honismereti jellegű gyűjteménnyel is rendelkezik. Külümnüürben öt, Tarbagában pedig hét alkalmazottja volt a múzeumnak. A múzeum mellett az iskola is rendelkezett mindkét településen múzeumi jellegű gyűjteménnyel, illetve a rokonság témájára vonatkozóan kutatási adatokkal. Ezek az adatok rendkívüli alapossággal és hosszú évek során felgyűjtött, valódi analitikus szemléleten alapuló kutatási eredmények voltak. A helyi történelem- tanárok családtörténeteket, családfákat, mondákat gyűjtöttek és jegyezték le.



4. kép Kézzel rajzolt családfa a tarbagai múzeum gyűjteményéből

Ezen falusi értelmiségiek legtöbbje nemcsak műkedvelő, autodidakta gyűjtő, hanem olyan rendszeres néprajzi képzettséggel rendelkező szakember is, akinek látásmódja és kutatási szempontjai egy és ugyanazon nemzetközi antropológiai/néprajzi hagyományban gyökereznek. A Jakutszkban és Leningrádban

végzett helyi értelmiségieknek köszönhetően a falubeliek jelentős része tisztában volt azzal is, hogy milyen néprajzi munkákat írtak a korábban a területen tevékenykedő néprajzosok. Tarbagában a helyi emlékezet megőrizte annak a politikai száműzöttnek (Lev Grigorevich Levental') a személyét, aki másfél évtizedig (1884 és 1898 között) a területen élt. A száműzött Levental' nemcsak a mai falu közelében lakott, de iskolát nyitott a helyi szegények oktatására. A szahák tulajdonviszonyait bemutató munkájának egy fénymásolt példányát, amelynek az anyagát Levental' javarészt Tarbaga területén gyűjtötte, a helyi múzeumban őrzik (LEVENTAL', 1929).

Hasonló volt a helyzet Külümnüürben is, ahol a helyi könyvtáros, amikor megtudta, hogy én is a rokonsági kapcsolatokat kívánom kutatni a falujukban, kezembe nyomta Sergei Nikolaev néprajzi monográfiáját, azzal az útmutatással, hogy ebben a kötetben benne vannak a legfontosabb adatok (NIKOLAEV, 1964). Nikolaev munkája mellett a helyiek gyakran összehasonlítottak egy spanyol néprajzkutatóval, Carmen Arnau Muróval is, aki 2002-ben egy hétre a faluba látogatott. A néprajzkutatás iránti tudatosság mértékét jelzi az is, hogy a külümnüüri múzeum vezetője megkért arra, hogy szerezzem meg a területen az 1920-as években terepmunkát végzett Viktor Nikolaevich Vasilev néprajzi munkáját (VASILEV, 1930). Ezt a vékony kötetet Jakutszkból fénymásolatban később el is juttattam a faluba.

A múzeumok és iskolák tevékenysége nemcsak abban merül ki e településeken, hogy felgyűjtik és rendszerezik a néprajzi adatokat, hanem kiterjed arra is, hogy a helyieknek átadják a helyi intézményekben felhalmozott néprajzi és történeti tudást. Ennek egyik legáltalánosabb formája az, hogy a múzeumi alkalmazottak részt vesznek az iskolai oktatásban, szakköröket, különórákat tartanak.

E múzeumoknak emellett kiemelt feladata a helyi iskolások tanulmányi versenyekre való felkészítése, mivel a falubeli iskolások rendszerint helyi kutatási témákkal jelentkeznak a területi és köztársaságbeli versenyekre. A versenyre felkészített gyerekeknek az anyaggyűjtésben és a pályamunka elkészítésében nemcsak a rokonságuk segít, de témavezetőként a múzeum egyik munkatársa is. A „*Lépés a jövő felé*” nevű országos tanulmányi versenyen minden általam ismert faluból voltak néprajzi témát feldolgozni kívánó gyerekek. 2002-ben Tarbagában például egy 11. osztályos tanuló pályamunkájának elkészítésében (amely a helyi templom történetét dolgozta fel) segédkeztem. Az akkor 17 éves fiú 2008-ban nem sokkal a Jakutszki Állami Egyetem történelem szakának elvégzése után visszatért Tarbagába, és a múzeum igazgatójaként dolgozott három évig. Későbbi terepmunkáim alatt is számos alkalommal működtem közre a tanulmányi versenyre való felkészítésben, sőt 2009-től kezdve számos alka-

lommal témavezetőként is fel lettem tüntetve az iskolások pályamunkájánál. A tanulmányi versenyek résztvevői rendszeresen szerepeltek olyan helyi tudományos konferenciákon, amelyek néprajzi és helytörténeti szekciókkal is rendelkeztek. Nem egy alkalommal magam is részt vettem e szekciók zsűrijének munkájában.



5. kép Helyi konferencia néprajzi, honismereti szekciója. Jurij Slepcev felvétele

A terepmunka ideje alatt tehát nemcsak azzal szembesültem, hogy kutatásaimat megelőzően is folytak már más, helyi néprajzi terepmunkák a számomra otthont adó falvakban, de azzal is, hogy ott tartózkodásom alatt, párhuzamosan is folytak néprajzi vizsgálatok. Ez persze kihatott arra is, hogy a helyiek mi-képpen értékelték az én terepmunkámat. Tőlem is azt a munkát várták el (csak magasabb szinten), mint amit az ő gyerekeik és annak felkészítői a pályamunkák megírása során elvégeztek. A rokonság kutatásának kapcsán azonban ez nehézségekbe ütközött, ugyanis a helyi értelmiségiek, illetve az oroszországi néprajzi kutatások munkamódszere jelentős mértékben eltért attól, amelyet én kutatóként képviselni próbáltam a terepen.

Vertikális és horizontális szempontok a rokonság kutatásában

Az oroszországi néprajzkutatás, és azon belül a rokonság jelenséghálójának vizsgálata ma is nagymértékben támaszkodik arra a munkamódszerre és látásmódra, amelyet a szovjet időszakban munkált ki a kor néprajzkutatói elitje. A rokonságkutatás nemcsak az angolszász antropológiának, de a szovjet néprajzkutatásnak is központi kutatási témája volt. E kutatási téma ugyanis közvetlenül összefüggött azzal a kérdéssel, amely a családformák átalakulását, illetve az osztálytársadalmak létrejöttét tette mérlegre (TOLSTOV, 1946.). A szovjet néprajztudományban a rokonság kutatása ezért elsősorban a társadalmi fejlődés egyes fokozatainak leírásakor kapott jelentőséget, és ekképpen alapvetően történeti irányultságú volt. Ezzel összhangban Szibériában a rokonság vizsgálata annak a generális kutatási témának volt alárendelve, amely az ősközösségi társadalmak törzsi-nemzetségi társadalmakká való fejlődését érintette (PERSHITZ, 1980).

Az orosz és a szovjet néprajztudomány a fenti okokból nagymértékben támaszkodott Morgan rokonságelméleti írásaira, illetve arra a társadalomfejlődési modellre, amelyet az ősi társadalom történeti alakulásáról kifejtett (MORGAN, 1961). Morgan társadalom- és rokonságszemlélete, ahogyan azt Engels közvetítette a szovjet néprajztudomány felé (ENGELS, 1975), éppen illett ahhoz az ideológiához, amelynek keretében a szovjet állam saját kisebbségeit szemlélni és adminisztrálni kívánta. Ennek következtében Morgan kiemelt szerepet kapott a szovjet néprajztudományban. Személye és munkái rendkívüli tekintélynek örvendtek (ZNAMENSKI, 1995). E tekintély olyannyira jelentős volt, hogy minden további rokonságelméleti kutatást Morgan társadalomfejlődési modelljéhez képest értelmezett a szovjet néprajzkutatás (DZIEBEL, 2007, 99.). Mindez azonban nemcsak elméleti-módszertani kérdés volt.

A szahákra vonatkozó szovjet néprajzkutatásban a morgani szemlélet úgy csapódott le, hogy a rokonságkutatás céljává a törzsi-nemzetségi társadalom fejlődésének megragadása vált. E megközelítés szerint a szaháknál (akik a morgani nomenklatúrában a barbárság felső fokán álltak) éppen a törzsi-nemzetségi szerkezet hozta létre azokat a társadalmi egyenlőtlenségeket és kizsákmányolási formákat, amelyeket a szovjet rendszer megszüntetett (RASCVETAEV, 1932). A néprajzi kutatás a második világháborút megelőző represszió időszakában Jakutiában szinte teljesen nélkülözte a terepmunkát. Miért is lett volna rá szükség? A szovjet gazdasági és társadalmi rendszer éppen azokat a társadalmi formációkat (vagyis a kizsákmányolás rejtett formáit) kívánta felszámolni, amelynek létrehozásában a szahák rokonsági rendszere kulcsszerepet kapott.

Sergej Aleksandrovich Tokarev (1899–1985), a szovjet etnográfia egyik legfontosabb alakja a szahák társadalomszervezetére vonatkozó kutatásait kizárólag 17–18. századi levéltári forrásokra alapozta (TOKAREV, 1945). Tokarev – terepmunka hiányában – az autentikus szaha kultúrát úgy határozta meg, hogy annak kutatására a levéltári források feltárása alkalmas eszköz legyen. Az autenticitás így Tokarev számára egyet jelentett az oroszokkal való kontaktus *előttinek* tételezett jellegzetességekkel. Az autenticitás ekképpen való meghatározása a gyarmati másság megteremtésének teljesen általános eljárása volt ugyan az antropológiának is, de a Szovjetunió sosem tekintette magát gyarmattartó birodalomnak. A hagyományos szaha kultúra kapcsán pedig azt vizsgálta, hogy e kultúrának milyen „túlélő” maradványai (*perezhitky*) találhatók meg a levéltári forrásokban vagy a 19. század végi száműzöttek munkáiban. A kutatás célja az emberi társadalmak általános fejlődési modelljében a 17. századi szahák helyének kijelölése volt egy olyan szemlélet segítségével, amely a kulturális és a társadalmi jelenségek leírását és magyarázatát a jelenségek *történetiségének* és *eredetének* vizsgálatával tekintette rokonnak. A néprajzi vizsgálódás pedig a néprajzi jelenségek történetiségének és az etnogenezis egyes stádiumainak megértésévé vált (TOKAREV, 1950). A kor szovjet néprajzkutatásában éppen ezért „az általános jellegű néprajzi munkák alapformájává fokozatosan a történeti néprajzi monográfia vált.” (TOLAZLOV, 1949, 24.)

Tokarevnek és körének igen jelentős hatása volt a jakutiai néprajzkutatásra – és ezzel összhangban a rokonság kutatására is. Az a kutatási módszertan, amelyet a szovjet rendszer megszületése előtt a száműzött kutatók (kényszerűen) követtek, és amely hosszú távú tereptartózkodást igényelt, megszűnt, és helyette a néprajzkutatás a levéltári források feltárására, illetve a néprajzi expedíciókra kezdett el támaszkodni. E kutatási hagyomány szívósságát jelzi az is, hogy a jakutszki Humántudományi Központ jelenleg futó kilenc tudományos projektjének egyike sem igényel hosszú távú ott-tartózkodáson alapuló terepmunkát.²³

A rokonság kutatásában (akárcsak más témák esetében) ez a sajátosan szovjet történeti irányultság egy olyan, elsősorban a Szovjetunióra jellemző extenzív terepmunka technikát alakított ki, amely Oroszországban és a volt utódállamok jelentős részében ma is uralkodó. Ez a terepmunka módszer pedig jelentősen eltért a kortárs nyugati antropológiai kutatások terepmunka technikáitól. Az elsősorban nyáron megvalósuló szovjet néprajzi expedíciók igyekeztek a gyűjtés során minél nagyobb területet felölelni, egy-egy település kutatására rövid időt szánva. A vizsgált településeken nagy tudású kulcsadatközlőkre összpontosítottak a gyűjtők – vagyis a szovjet néprajzos nem a szemét, hanem inkább a fülét

²³ <http://www.igi.ysn.ru/index.php?page=nauchnaya> – utolsó letöltés: 2016. október 6.

használta a terepmunka során. Ennek következtében a terepmunka során a megfigyeléshez képest felülreprezentált volt a rákérdezés, az interjúkészítés.

Ez a regisztráló, felgyűjtő, adatorientált munkamódszer leginkább a Torreszigeteken végzett első komolyabb kollektív antropológiai terepmunkára emlékeztetett (DRAGADZE, 1971) – és távol állt attól a hosszú távú, magányos jelenlétet feltételező állomásozó terepmunkától, amely Malinowski után a résztvevő megfigyelést központi információszerzési eljárásnak tekintette. Mindezzel nem azt állítom, hogy az orosz néprajztudomány tévúton jár. Dehogy! Azt gondolom, hogy a jakutiai kutatók más módszerekkel más eredményekhez jutnak, amelyekből másfajta néprajzi tudás épül.

A Tarbagában és Külümnüürben dolgozó tanárok, muzeológusok és helytörténészek jól ismervén a jakutiai néprajzi kutatások módszertanát és szemléletét, nemcsak segítették, értelmezték, hanem befolyásolták is a terepmunkámat. Ugyanis az érdeklődésem és a munkamódszerem nem illett bele abba képbe, amelyet egy valódi professzionális kutatóról alkottak. Terepmunkám három sajátossága váltott ki mindenekelőtt értetlenséget a falubeli néprajzi témákkal foglalkozó értelmiségiek között.

1. Miért vagyok olyan hosszú ideig a faluban? Mennyiben segíti ez a munkát?
2. Miért kérdezek meg olyan embereket is a rokonság témájában, akinél mások jobban tudják a választ?
3. Miért fontos a mai falubeli állapotokat megkérdezni, mikor a múltbéli történések sokkal érdekesebbek?

Már a falvakban való tartózkodásom alatt is tisztában voltam azzal, hogy ez a nézetbeli eltérés részben a Szovjetunió (és később Oroszország) néprajzkutatása, illetőleg az angolszász antropológiai hagyomány között mutatkozó különbségekből fakad. A terepen ugyanakkor elsősorban arra voltam figyelemmel, hogy miképpen tudom megérteni a helyieket, és arra, hogy miképpen tudunk egy olyan közeget létrehozni, amelyen belül többé-kevésbé képesek vagyunk közösen értelmezni egymás cselekedeteit és megszólalásait. Ennek következtében nem kívántam mélyebben megérteni, hogy milyen tudományos kutatási hagyományba illeszthető be a rokonság azon szemlélete, amely a falvakban tevékenykedő helyi néprajzosokat jellemezte.

Most azonban, amikor a terepmunkám körülményeit utólagosan értelmezem, érdemes összevetni az eltérő szemléleteket. Amit a magam érdeklődéséről el lehet mondani, azt már megtettem 2013-ban megjelent kötetemben. A rokonság jelenségkörét a szomszédi valamint baráti viszonyok mellé helyezve a helyi hatalmi viszonyok hálójában igyekeztem értelmezni (MÉSZÁROS, 2013). Ez az

értelmezés belesimul abba a posztszovjet társadalmakat leírni kívánó eszmecserébe, amely a kapcsolathálózati erőforrások szerepét és működését kívánja vizsgálni a gyenge civiltársadalommal és kevés áthidaló jellegű társadalmi tőkével rendelkező társadalmakban. Ennek megfelelően elsősorban a horizontális kapcsolatokra, vagyis az adott időpillanatban megragadható és elérhető társadalmi tőke mennyiségére és minőségére összpontosítottam.

Ezzel szemben a helyi kutatókat a rokonság vertikális sajátosságai érdekelték. Elsősorban arra törekedtek, hogy minél pontosabban (és egyúttal véglegesen, felülírva a szóbeliségben és a helyi emlékezetben őrzött nem konzisztens narratívákat) rekonstruálják a rokoni csoportok felmenő ágait. A felmenők nyilvántartása nemcsak a néprajzkutatók számára fontos, hanem teljesen általános emberi igény. Tarbagában és Külümnüürben sem csak a néprajzkutatók igyekeztek genealógiákat létrehozni. A jakutiai falvakban jelentős hagyománya van a múlt és a felmenők narratív nyilvántartásának. Azonban az a fajta rekonstrukció, amely a helyi néprajzosok tevékenységét jellemezte, nem feltethető meg annak a helyi (a néprajz analitikus szempontjait nélkülöző) történelem- és rokonsági csoport szemléletnek, amely a helyi szóbeliség prózai narratív szövegeiben megőrződött.²⁴ A kérdés tehát az, hogy ez a genealógiákra és rokonságra összpontosító helyi néprajzi érdeklődés miképpen helyezhető el a nemzetközi antropológia történetében.

A rokonság kutatásában a felmenő ágak adatolására és egyetlen hiteles formában való rögzítésére (és egyúttal a feleselő genealógiák diszkreditálására) irányuló törekvés az antropológiai kutatás egy meghatározott időszakának volt a sajátja. Charles Darwin 1871-ben kiadott „*The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*” című munkájában elsőként érvelt részletesen amellett, hogy az ember szintén része a kiválasztódási folyamatnak. Az evolúció elmélete amellett, hogy a korábban kulturálisan értelmezett genealogikus viszonyokat immár természeti jelenséggént értelmezte, azt is nyilvánvalóvá tette, hogy a felmenő ágak tulajdonságai cáfolhatatlanul és lemoshatatlanul nyomot hagynak a leszármazottakon (ZERUBAVAL, 2012, 39–41.). Amíg korábban elsősorban a strukturális hasonlóságok és egyezések határozták meg a természet és az emberi kultúra társadalomtudományi értelmezését, addig egyre inkább a közös eredet, leszármazás gondolata vált uralkodóvá. Az eredet, a pedigré kérdése perdöntő kérdéssé vált egy-egy kulturális jelenség, és különösen a rokonság, illetve a társadalmi szervezet megítélésében (KENDALL, 1888).

Az antropológiai kutatás kibontakozásakor, és egyben az első antropológiai tekintetű terepmunkák végrehajtásának idején, ez a genealógiai szem-

²⁴ A két múlt és rokonság szemlélet különbségéről részletesen írtam a családtörténetek és a genealógiák összehasonlításakor. MÉSZÁROS, 2007.

lélet egyike volt azoknak a meghatározó elméleteknek, amelyek segítségével a kulturális jelenségeket értelmezni kívánták a szaktudósok. A leszármazási viszonyok kutatását módszerré tevő William Halse Rivers nemcsak a rokonság kutatásának jeles teoretikusaként tölt be fontos szerepet az antropológia történetében, hanem a Torres-szigeteken végrehajtott első komoly antropológiai terepmunka expedíció szervezőjeként és résztvevőjeként is. A Rivers által kidolgozott (és az egymást követő terepmunkák során többször is tökéletesített) genealógiai módszer elsőként törekszik egy olyan, kultúráktól függetlenül alkalmazható eljárás kidolgozására, amely az összehasonlítás számára elérhetővé teszi egy-egy közösség rokonságra vonatkozó ismereteit. E módszer sajátossága, hogy azt nem karosszékben ülve, hanem a terepen munkálta ki Rivers – emiatt az tartalmazza a Torres szigeteken kutatott vella lavellai közösség rokonság szemléletét is (BERG, 2014, 110.). A dél-indiai todák között végzett kutatása során Rivers tovább finomította a módszert, és a társadalmi élet totalitását elsősorban a genealógiák felállításával kívánta megragadni. Emiatt a todákról írott munkájában Rivers a genealógiák extenzív gyűjtése mellett csekély figyelmet fordított például a viselkedési szabályok számba vételére (összesen 3 oldalt az 1906-os monográfiájában) (RIVERS, 1906, 498–501.).

Nagyon hasonlít tehát a riversi genealógiai módszer ahhoz az eljáráshoz, amelyet a helyi néprajzosok alkalmaznak ma Jakutiában. Sőt, e riversi módszert kibővítve, tovább értelmezve már nemcsak egy-egy lokális közösség kutatására összpontosítanak a néprajzosok Jakutiában, hanem nagyobb politikai entitások összetett társadalmaira is. Jakutiában 2014-ben jött létre az az önálló költségvetési intézmény, amely Jakutia teljes őshonos lakosságának családfáját kívánja felállítani. A „*Jakutia északi népeinek genealógiáját és etnológiáját kutató intézet*” elnevezésű intézmény nemcsak arra törekszik, hogy létrehozzon egy összköztársasági online elektronikus genealógiai adatbázist, hanem arra is, hogy kiképezzen olyan szakembereket is, akik genealógiai módszert használva Jakutia egyes településein feltérképeznék a helyiek felmenőit.²⁵ 2015 végéig 18 000 személyre kiterjedő (egyes esetekben két, más esetekben 13 generációra visszatekintő) családfa-rendszert sikerült felállítania az intézet munkatársainak. Az intézetet nemcsak a Szaha Köztársaság kormánya támogatja, de önkéntesekkel és adatokkal az egyes települések önkormányzatai is segítik a munkáját. A grandiózus kutatás első kiadványai már meg is jelentek – egy olyan részletes genealógiai táblázat képét előrevetítve, amely a rokonságot statikusan kezelve egyetlen legitim leszármazási rendszert hoz létre.

²⁵ A kutatás és az intézet rövid leírása: <http://grants.oprf.ru/grants2014-3/zhurnal/rec337/?order=DESC> – utolsó letöltés: 2016. október 6.

Mindezek alapján úgy vélem, hogy a helyi néprajzosok tevékenysége egy olyan ismeretelméleti, módszertani hagyományba illeszthető be (mindenekelőtt Morgan és Rivers munkái meghatározók ebben), amely végső soron ugyanannak az antropológiai tudásnak a része, amelyben én magam is tevékenykedem. Vagyis nem minőségileg más tudást halmoznak fel a helyi néprajzosok, mint én, hanem olyant, amely a rokonság más szemléletén alapul.

A néprajzkutató antropológus Szibériában

A jakutiai néprajzusként való tevékenykedés (az általam korábban elképzelt antropológusi magatartáshoz képest) másfajta viselkedési szabályokat és szerepeket ruházott rám Szibériában, mint amire előzetesen számítottam. Már a terepmunka első néhány hetében felmerült az a kérdés, hogy mit kezdjek Tarbagában a helyi értelmiségiek elvárásaival (és az általa implikált kész szereppel). Én azt gondolom, hogy a közös nyelvjátékban való részvétel nemcsak egymás céljainak, motivációinak és kijelentéseinek megértését jelenti, hanem a nyelvjáték során az azokhoz kapcsolódó cselekedetek érvényes kivitelezését is. Emiatt a rám ruházott néprajzos szerepére nemcsak reflektálnom kellett, hanem azt (legalábbis részlegesen) be is kellett töltenem. Ez Tarbagában és Külümnüürben konkrétan azt jelentette, hogy el kellett látnom olyan néprajzkutatói feladatokat is, amelyek eredetileg nem voltak részei az általam elképzelt antropológiai terepmunkának. Mindezt azért tettem, hogy a jelenlétem értelmezhető legyen, és értelmesnek tűnjön a helyiek számára is. A záró bekezdésekben megkísérlem leírni, hogy miként tevékenykedtem jakutiai néprajzusként a terepen – amellet, hogy antropológiai terepmunkát is végeztem.

Oroszországban a néprajzkutatónak, különösen azoknak, akik kis településeken tevékenykednek, és akik a néprajzkutatás mellett helytörténész, könyvtárosi vagy éppen kultúrház vezetői feladatokat is betöltenek, a kutatáson kívül más feladataik is vannak. Abban a pillanatban tehát, amikor a közösségben antropológusként betöltöttem a néprajzkutató létező szerepét, egyszerre egy sereg olyan tevékenység ellátása is feladatommá vált, amelyekkel általában – más terepeken – ritkán ruházzák fel a kutatót. Mivel azonban úgy véltem, hogy a közös nyelvjáték elsajátításának, közös kidolgozásának fontos része az is, hogy a helyi néprajzos szerepéhez közelítsem saját tevékenységeimet, úgy döntöttem, hogy e feladatokat képességeimnek és kapacitásomnak megfelelően betöltöm. Sem akkor, sem később nem gondoltam azt, hogy ezáltal egy érintetlen közösség életébe avatkozom be. Tudtam, hogy valamilyen szerepet mindenképpen

kapok a közösségben, és azzal is tisztában voltam, hogy jelenlétemtől ismeretelméleti szempontból amúgy sem tekinthetek el.

A néprajzkutató szerepe elsőként is magában foglalta a tanítást – lévén, hogy a helyi néprajzkutatók többsége is falusi iskolákban dolgozik. Emiatt azon túl, hogy tanulmányi versenyekre készítettem fel tehetséges tanulókat, mindkét faluban rendszeresen tanítottam is a helyi iskolákban (angol nyelvet és nemzeti kultúrát oktattam). Emellett nyári tábort tartottam a gyerekeknek, és iskolai expedíciókon vettem részt. Fontos feladata Oroszországban a néprajzosoknak a szakértői tevékenységek ellátása, a döntéshozó szervek számára a véleményalkotás is (FUNK, 2016). 2013-ban Tarbagában az iskola humán tantárgyainak oktatásáról írtam beszámolót a (szintén néprajzos-történész végzettségű) megyei oktatási osztály vezetőjének, amellel érvelve, hogy az iskolát nem tanácsos agráriskolává átalakítani, mert igen magas színvonalú a humán tárgyak oktatása.²⁶ Külümnüürben pedig a falu vezetője kért meg arra, hogy terepmunkám végeztével számoljak be neki arról, hogy néprajzusként milyen nehézségeket látok a faluban, és azokra milyen megoldási javaslataim lennének. Még egy hivatalos, pecsétes együttműködésre vonatkozó megállapodást is kötöttem a falu vezetésével.

Az iskolai tevékenységek mellett mindkét településen részt vettem a helyi múzeumok munkájában is. A tarbagai múzeumban kézíratos családtörténeteket és kézzel felvázolt családfákat digitalizáltam, Külümnüürben pedig – mivel ott nem volt egy, a falu teljes lakosságára kiterjedő genealógiai táblázat, a helyi iskola történelemtanárával Ljubov Innokentivna Sedailshevával létrehoztuk azt. A négy hétig tartó munka után a helyi rajztanárral éppen azzal a módszerrel, amelyet William Halse Rivers honosított meg az antropológiai kutatásban hatalmas papírokon ábrázoltuk a falubeli emberek családfáját és rokoni kapcsolatait. Sajnos már nem tudtam megvárni Külümnüürben azt, hogy e táblázatokat az iskolások kifessék és kirakják a múzeum falára, de a kiállítást, amelynek címe „*Urukku agha uustar, anygy ud'uordar*”, vagyis „Régi nemzetségek és mai leszármazottak” volt, már teljesen előkészítettük a múzeum munkatársaival. Folytathatnám még a sort, hogy milyen apró tevékenységekkel járultam hozzá a helyi iskolák és a helyi múzeumok munkájához, de e kevés példa is elegendő ahhoz, hogy bemutassa azt a módot, ahogyan én hitelesnek és értelmesnek tartottam a terepmunkát a jakutiai falvakban.

Nem hiszem, hogy a kutató elkerülheti azt, hogy beavatkozzék egy közösség életébe. Különösen akkor elképzelhetetlen ez számomra, amikor hosszan tartózkodik ott, és visszajár a barátaihoz. Azonban, ha már mindenképpen hat a kutatói

²⁶ A tarbagai iskolát mindezek ellenére 2013-ban mezőgazdasági szakképesítést is adó iskolává változtatta a megyei vezetés.

(és emberi) jelenlét a közösségre, akkor talán helyes erre reflektálni, és olyan módon venni részt a közösség életében, amely mind a helyiek számára, mind a kutató számára értelmesnek tűnik. Nincsen szabály arra, hogy mely közösségben milyen szerepet, hogyan kell betöltenie egy kutatónak. Mindenki hibázik, megbotlik olykor a terepmunka során. Ám minél reflektáltabb a kutatói jelenlét, és az minél inkább értelmezhető a helyiek számára, annál nagyobb az esély arra, hogy az antropológus a terepmunka során emberi és kutatói szempontból is hiteles maradjon. Ha az embert – és egyben a kutatót – visszavárják a helyiek, akkor az talán érdemi jele annak, hogy nem rontott el sok mindent a terepmunkája során.

IRODALOM

ANDERSON, David G.

- 2005 Bringing Civil Society to an Uncivilised Place. Citizenship Regimes in Russia's Arctic Frontier. In: Chris HANN – Elizabeth DUNN (szerk.): *Civil Society Challenging Western Models*. 97–119. London, Routledge.

ATKINSON, Paul – COFFEY, Amanda

- 1995 Realism and its discontents: On the crisis of cultural representation in ethnographic texts. In: Barbara ADAM – Stuart ALLAN (szerk.): *Theorising culture. An interdisciplinary critique after postmodernism*. 41–57. Los Angeles, UCLA Press.

BAMBROUGH, Renford

- 1961 Universals and Family Resemblances. *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series 61, 207–222.

BARLEY, Nigel

- 2009 *Egy zöldfülű antropológus kalandjai. Feljegyzések a sárkunyhóból*. Budapest, Typotex.

BARNES, John Arundel

- 1962 African models in the New Guinea Highlands. *Man*, 62, 5–9.

BASHKOW, Ira

- 1991 The Dynamics of Rapport in a Colonial Situation: David Schneider's Fieldwork on the Islands of Yap. In: George STOCKING (szerk.): *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. 170–242. Madison, University of Wisconsin Press.
- 2011 Old Light on a New Controversy: Alex Rentoul's Account of the Trobriand Women's Sagali. *History of Anthropology Newsletter*, 38, 2, 9–18.

BECZE Szabolcs

- 2008 Terrorista, aktivista, antropológus. Clifford Geertz futása után. *Tabula*, 11, 185–194.

BERG, Cato

- 2014 The genealogical method. Vella Lavelle reconsidered. In: Edvard HVIDING – Cato BERG (szerk.): *The Ethnographic Experiment: A.M. Hocart and W.H.R. Rivers in Island Melanesia 1908*. 108–132. New York, Berghahn Books.

BROWN, Paula

- 1962 Non-agnates among the patrilineal Chimbu. *Journal of the Polynesian Society*, 71, 57–69.

CAPUTO, Virginia

- 2000 At Home and Away: Reconfiguring the Field for Late Twentieth-Century Anthropology. In: Vered AMIT (szerk.): *Constructing the Field. Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. 19–31. London – New York, Routledge.

CODRINGTON, Robert Henry

- 1891 *The Melanesians. Studies in their Anthropology and Folk-lore*. Oxford, Clarendon Press.

CRAPANZANO, Vincent

- 1986 Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description. In: James CLIFFORD – George E. MARCUS (szerk.): *Writing Culture. The Politics and Poetics of Ethnography*. 51–76. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press.

CORETH, Emerich

- 1973 *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*. Innsbruck – Wien – München, Tyrolia.

DE ROCHE, Constance P.

- 2007 Exploring genealogy. In: Michael V. ANGROSINO (szerk.): *Doing cultural anthropology*. 19–32. Long Grove, Waveland Press.

DESJARLAIS, Robert R.

- 2003 *Sensory biographies: lives and deaths among Nepal's Yolmo Buddhists*. Berkeley, University of California Press.

DEWALT, Kathleen Musante – DEWALT, Billie R. – WAYLAND, Coral B.

- 1998 Participant observation. In: Russel H. BERNARD (szerk.): *Handbook of methods in cultural anthropology*. 259–299. Walnut Creek, AltaMira Press.

DITTON, Jason

- 1977 *Part-time Crime: An Ethnography of Fiddling and Pilferage*. London, MacMillan.

DRAGADZE, Tamara

1978 Anthropological fieldwork in the USSR. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 9, 61–70.

DURANTI, Alessandro

2010 Husserl, intersubjectivity and anthropology. *Anthropological Theory*, 10, 16–35.

DZIEBEL, German Valentinovich

2007 *The Genius of Kinship. The Phenomenon of Human Kinship and the Global Diversity of Kinship Terminologies*. New York, Cambria Press.

EMERSON, Robert M.

2001 *Contemporary field research: Perspectives and formulations*. Long Grove, Waveland Press.

ENGELS, Friedrich

1975 *A család, a magántulajdon és az állam eredete*. Budapest, Kossuth Kiadó.

ERIKSEN, Thomas Hylland

2006 *Kis helyek – nagy témák. Bevezetés a szociálantropológiába*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.

FIRTH, Raymond

1967 *Tikopia Ritual and Belief*. Boston, Beacon Press.

FREEMAN, Derek

1983 *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge, Harvard University Press.

FUNK, Dmitri Anatolievich

2016 „Néprajzi szakértés” a posztszovjet Oroszországban. *Ethnographia*, 127, 3, 345–368.

GEERTZ, Cilfford

1994 A mély játék: jegyzetek a bali kakasviadalról. In: GEERTZ, Cilfford: *Az értelmezés hatalma*. Budapest, Századvég Kiadó.

HABECK, Joachim Otto

2014 *Das Kulturhaus in Russland: Postsozialistische Kulturarbeit zwischen Ideal und Verwahrlosung*. Bielefeld, Transcript Verlag.

HALPERIN, Daniel

1996 A Delicate Science: A Critique of an Exclusively Emic Anthropology. *Anthropology and Humanism*, 21, 1, 31–40.

HANDLER, Richard

1995 *Schneider on Schneider: The Conversion of the Jews and Other Anthropological Stories. David M. Schneider as told to Richard Handler*. Durham, Duke University Press.

HARRIS, Marvin

1976 History and Significance of the Emic Etic Distinction. *Annual Review of Anthropology*, 5, 329–350.

HASTRUP, Kirsten

2005 Anthropological knowledge incorporated. In: Kirsten HASTRUP – Peter HERVIK (szerk.): *Social experience and anthropological knowledge*. 168–180. London, Taylor and Francis.

HEADLAND, Thomas N. – PIKE, Kenneth L. – HARRIS, Marvin (szerk.)

1990 *Emics and etics: the insider/outsider debate*. London, Sage Publications. /Frontiers of Anthropology 7./

HOLMES, Lowell D.

1987 *Quest for the Real Samoa: The Mead/Freeman Controversy and Beyond*. South Hadley, Bergin and Garvey.

JACKSON, Michael

1998 *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago, University of Chicago Press.

KEESING, Roger

1984 Rethinking mana. *Journal of Anthropological Research*, 40, 137–156.

KENDALL, Henry

1888 *The Kinship of Men: An Argument from Pedigrees, or Genealogy Viewed as a Science*. Boston, Cupples and Hurd.

KOHN, Eduardo

2015 Anthropology of Ontologies. *Annual Review of Anthropology*, 44, 311–327.

KOLSHUS, Thorgeir

2013 Codrington, Keesing, and Central Melanesian mana: Two Historic Trajectories of Polynesian Cultural Dissemination. *Oceania*, 83, 316–327.

LETT, James.

1996 Emic/Etic Distinctions. In: David LEVINSON – Melvin EMBER (szerk.): *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. 382–383. New York, Henry Holt and Company.

LEVENTAL', Lev Grigorevich

1929 Podaty, povinnosti i zemlja u jakutov. In: I. I. MAJNOV (szerk.): *Materialy po obychnomu pravu i obshchestvennomu bytu jakutov*. Leningrad, Akademii Nauk.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1973 Structuralism and Ecology. *Social Science Information*, 12, 7–23.

LOBO, Nancy

1990 Becoming a Marginal Native. *Anthropos*, 85, 125–138.

LOVELL, Anne M.

2007 When things get personal: Secrecy, intimacy, and the production of experience in fieldwork. In: Athena McLEAN – Annette LEIBING (szerk.): *The shadow side of fieldwork: Exploring the borders between ethnography and life*. 56–80. Malden, Blackwell Publishing.

LYOTARD, Jean-François

1993 A posztmodern állapot. In: BUJALOS István (szerk.): *A posztmodern állapot*. 7–146. Budapest, Századvég Kiadó.

MALINOWSKI, Bronislaw

1922 *Argonauts of the western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London, G. Routledge & Sons.

MEAD, Margaret

1928 *Coming of Age in Samoa*. New York, Morrow.

MERRIAM, Sharan B.

2009 *Qualitative research: A guide to design and implementation*. Hoboken, Jossey-Bass.

MÉSZÁROS Csaba

2007 Az ágazati mondáktól a családtörténetekig és a memoárokig. Az írásbeliség hatása a műltszemléletre Jakutiában. In: SZEMERKÉNYI Ágnes (szerk.): *Folklór és történelem*. 44–70. Budapest, Akadémiai Kiadó.

2011 Résztvevő megfigyelés, befogadás és nyelvismeret. Az antropológiai terepmunka hitelességéről. *Tabula*, 13, 2, 173–194.

2013 *Tekintély és bizalom: Kultúra és társadalom két szibériai faluközösségben*. Budapest – Pécs, MTA BTK Néprajztudományi Intézet – PTE BTK Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék – L'Harmattan.

2016 Atavak és az emberek kapcsolata. Az animizmus jelensége Jakutiában. *Ethnographia*, 127, 3, 391–411.

MITCHELL, Richard G.

1993 *Secrecy and Fieldwork*. London, Sage Publication.

MORGAN, Lewis Henry

1961 *Az ősi társadalom*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.

MYHRE, Christian Knut

2006 The Truth of Anthropology: Epistemology, Meaning and Residual Positivism. *Anthropology Today*, 22, 6, 16–19.

NAGY Zoltán

2016 Osztjások vagy hantik? Diskurzusok között vergődve. *Ethnographia*, 127, 3, 369–390.

NAROLL, Raoul

- 1973 Introduction. In: Raoul NAROLL – Frada K. NAROLL (szerk.): *Main Currents in Anthropology*. 1–23. New York, Appleton.

NEUMER Katalin

- 1999 Az ítéletek összhangja és a másik ember megértése Wittgenstein késői filozófiájában. *Magyar Filozófiai Szemle*, 43, 4–5, 487–530.

NIKOLAEV, Sergei Ivanovich

- 1964 *Eveni i Evenki jugo-vostochnoj Jakutii*. Jakutsk, Bichik.

PATTERSON, Mary

- 2005 Introduction: Reclaiming Paradigms Lost. *The Australian Journal of Anthropology*, 16, 1, 1–17.

PERSHITZ Abram I.

- 1980 Ethnographic Reconstruction of the History of „Primitive Society” In: Ernest GELLNER (szerk.): *Soviet and Western Anthropology*. 85–94. New York, Columbia University Press.

PIKE, Kenneth

- 1954 *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior*. The Hague, Mouton.

POWDERMAKER, Hortense

- 1966 *Stranger and Friend*. New York, Norton.

RASCVETAEV, M. K.

- 1932 *Oчерки по экономии i obshchestvennomu bytu u jakutov*. Leningrad, Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.

RIVERS, William Halse

- 1906 *The Todas*. London, MacMillan and co.

ROSCH, Eleanor – MERVIS, Carolyn B.

- 1975 Family Resemblances: Studies in the Internal Structure of Categories. *Cognitive Psychology*, 7, 573–605.

RUSSELL, Bernard H. – PELTO, Pertti J. – WERNER, Oswald – BOSTER, James –

ROMNEY, Kimball A. – EMBER, Carol R. – KASAKOFF, Alice

- 1986 The construction of primary data in cultural anthropology. *Current Anthropology*, 27, 382–396.

SCHNEIDER, David

- 1967 Kinship and culture: descent and filiation as cultural constructs. *Southwestern Journal of Anthropology*, 23, 65–73.

- 1969 Some muddles in the models: or, how the system really works. In: Michael BANTON (szerk.): *The Relevance of Models for Social Anthropology*. [ASA Monographs 1] 25–86. London, Tavistock Publications.

SEIDMAN, Irving

2013 *Interviewing as Qualitative Research. A Guide for Researchers in Education and the Social Sciences*. New York – London, Teachers College Columbia University.

SHANKMAN, Paul

2009 *The Trashing of Margaret Mead: Anatomy of an Anthropological Controversy*. Madison, The University of Wisconsin Press.

TOKAREV, Sergei A.

1945 *Obshchestvennyj stroj jakutov v XVII–XVIII vv.* Jakutsk, Jakutskoe knizhnoe izdatel'stvo.

1950 Az ethnogenezis problémája. *Ethnographia*, LXI, 1–28.

TOLAZLOV, Sz. P.

1949 A szovjet etnográfiai iskola. *Ethnographia*, LX, 24–45.

TOLSTOV, C. P.

1946 K voprosu o periodizacii pervobitnogo obshchestva. *Sovetskaja Etnografija*, 1, 3–15.

VASILEV, Viktor Nikolaevich

1930 *Predvaritelnij otchet o rabotah sredi Aldano-Majskih i Ajano-Ohotskih tungusov*. (Materialy komissii po izucheniju JaASSR. Vyp. 36.) Leningrad, k.n.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2004 Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Cosmologies. *Common Knowledge*, 10, 3, 463–484.

2014 *Cannibal Metaphysics. For a Post-structural Anthropology*. Minneapolis, Univocal Publishing.

WAFER, James

1991 *The Taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

WAGNER, Roy

1967 *The Curse of Souw?: Principles of Daribi Clan Definition and Alliance in New Guinea*. Chicago – London, The University of Chicago Press.

WEINER, Annette

1976 *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*. Austin, University of Texas Press.

WILSON, Richard A.

2004 The trouble with truth: Anthropology's epistemological hypochondria. *Anthropology Today*, 20, 5, 14–17.

WITTGENSTEIN, Ludwig

1998 *Filozófiai vizsgálódások*. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.

YIN, Robert K.

2010 *Qualitative research from start to finish*. New York, The Guilford Press.

ZERUBAVEL, Eviatar

2012 *Ancestors and relatives. Genealogy, Identity, and Community*. Oxford, Oxford University Press.

ZNAMENSKI, Andrei A.

1995 A Household God in a Socialist World. Lewis Henry Morgan and Russian/Soviet Anthropology. *Ethnologia Europaea*, 25, 177–188.

CSABA MÉSZÁROS

PERSPECTIVES OF ETHNOGRAPHIC AND/OR ANTHROPOLOGICAL FIELDWORK ON KINSHIP

The study of kinship occupied a central role in anthropological scholarship for more than one hundred years. In the 1970s, after the deconstruction of kinship as the inherent logic of social structure, studies on kinship faced a number of new epistemological problems. In this article, based on the author's experiences gained during subsequent fieldworks in Yakutia, he tackles a few of them. He argues that Wittgenstein's idea on language games (*Sprachspiel*) may help anthropologists in theorizing the epistemological status of fieldwork. During fieldwork anthropologists together with local people construct language games in which they mutually interpret and react on each other's activities. The way this language game is constructed relies heavily on the local image of anthropological study and fieldwork. In Yakutia, due to the legacy of Soviet-type ethnography, people even in the remotest villages usually have a firm idea on what anthropological fieldwork is about. By reflecting on his fieldwork strategies in Yakutia while studying local kin relations, the author argues that anthropologists should not leave the expectation of local communities on the target and the means of fieldwork unconsidered.

A KÖZEG VÁLASZOL

A kulturális antropológia, és vele összefüggésben az etnográfia történetére jellemző, hogy a kutatók igyekeztek gyorsan reagálni azokra a technológiai újdonságokra, amelyek sajátos – és éppen aktuális – feladatértelmezésük szerint segítették őket abban, hogy tegyék a dolgukat. A számos lehetséges példa közül most kettő klasszikusnak nevezhető esetet szeretnék kiemelni. Azért ezekre esett a választásom, mert azon túl, hogy a különböző technológiák társadalomtudományi alkalmazásának hogyanjára szolgáltatnak kitűnő példákat, egyszerűen mind a miért kérdésére is releváns válaszokat adnak.

Első példám Franz Boas, aki 1930-ban, hetven esztendőskorában, az amerikai északnyugati partvidéken élő Kwakiutl indiánok közt végzett utolsó terepmunkáján használt először filmkamerát. (RUBY, 1980, 7.) Valószínűleg ő volt az első társadalomkutató, aki arra használta a mozgókép rögzítésének technikáját, hogy természetes környezetében tanulmányozva a táncot, mint a kultúra manifesztációjának egyik formáját, adatokhoz jusson. Boas 1894-től használt rendszeresen fényképezőgépet terepmunkái során, s a fényképezést a kutatás természetes részének tekintette. Azt azonban nem tudjuk, hogy a film tudományos használatának ötletéhez pontosan hogyan jutott el, ahogyan azt sem, hogy elméleti vagy módszertani összefüggésekben mi volt a filmezéssel kapcsolatos véleménye, hiszen egyetlen írásában sem reflektált erre. Nem tudjuk, hogy hogyan tanulta meg a technikát, hogy megtanulta-e egyáltalán, vagy egy szakembert vitt magával. (RUBY, 1980, 7–8.) Azt azonban tudjuk, hogy az – akkor még néma – film felvételével párhuzamosan hangfelvételt is készített, s feltehetően úgy vélte, hogy a fonográf felvételeket és a filmet együtt kezelve, egymásra vonatkoztatva hatékonyabban elemezheti, és jobban megértheti a tánc kommunikatív funkcióit az általa vizsgált indián közösségekben. Sőt ezek mellett még fotográfiákat és rajzokat is készíttetett, s bár végül a kor technikai eszközkészletével a különböző médiumokat nem tudta összekötni, maga az elképzelés innovatív volt.¹

Ennek ellenére persze Boast nem tekinthetjük a vizuális antropológia atyjának, ugyanakkor jelentős hatással volt – második példám – a vizuális antropológia máig klasszikus műve, Margaret Mead és Gregory Bateson *Bali*

¹ Jay Ruby Franziska Boas – Boas lánya – szóbeli közlése alapján feltételezi, hogy Boas tulajdonképpen arra akarta használni a filmfelvételeket, hogy a Lábán-féle kinetográfia nem európai területre és nem tánc jellegű mozgásokra történő kiterjesztheségét vizsgálja (RUBY, 1980, 9.).

karakterének születésére. A könyv előszavában Bateson részletesen beszámol arról, hogy miképpen küzdött a fényképező kutató azóta is sokak által reflektált problémájával, az expozíció jelentéstulajdonító szerepével. Azzal ugyanis, hogy az idő, pl. egy a kutató által vizsgált cselekvéssor egy adott pillanatát az expozícióval rögzítjük, kiemelve azt a saját folyamatából, úgy kezeljük, mint ami legjellemzőbb pillanatként sűríti az adott folyamatot. A probléma abból adódott, hogy Bateson a fényképeket visszavitte azoknak, akikről készültek, s azok sokszor éppen nem az expozícióval rögzített pillanatot tartották a folyamatban a legfontosabbnak. Ennek a momentumnak fontos következményei lettek a terepmunkájukra nézve, melyek nem csupán technikaiak. Egyrészt Bateson beszerzett egy windert, vagyis felhúzzható filmtovábbító eszközt a Leica-jához, amivel folyamatosan tudott fényképezni, s – legalábbis számára megnyugtató módon – el tudta választani a jelentéstulajdonítás folyamatát az exponálás tevékenységétől. Bateson terepmunka módszere nagyon erősen kapcsolódott a fotótechnika fejlődéséhez, hiszen a kisfilmes Leica gépek elterjedése tette egyáltalán lehetővé, hogy a fotográfiai analízis ötletével előálljon, s módszertanában szintén reflektál a winder adta lehetőségekre. Másfelől az általa „interactive filmmaking” eljárásnak nevezett gyakorlat jelentősen megváltoztatta azt, ahogyan ő, s nyomában a fotografáló etnográfusok közül sokan a képek forrásértékét kezelték, mígnem módszere a terepmunka gyakorlatának alapvető része lett (ehhez lásd COLLIER – COLLIER, 1986). Módszerének lényege az volt, hogy az álló- és mozgóképfelvételek értelmezésébe bevonta azokat, akikről a felvételek készültek, illetve összekapcsolta ezeket a felvételeket és interpretációkat a kutatott társadalom saját vizuális kultúrájának elemeivel, valamint azoknak a kutatóknak, művészeknek az interpretációival, akik hozzá hasonlóan idegenként éltek Balin. Ezeket a kapcsolatokat azután a kötet szerkesztése során a különböző forrásokból származó képek egy táblóra szerkesztésével, a képek, szövegek és az önálló értelmezési egységként kezelt táblák közötti kereszthivatkozások rendszerével, és természetesen interjúrészletek beemelésével tették egyértelművé. Bateson azonban az „interaktív módszer” jelentőségét mégis leginkább abban látta, hogy segítségével sokkal pontosabb adatokhoz, és általuk komplexebb értelmezésekhez jutott, mint ha csak külön-külön az interjúkra, filmekre, képekre hagyatkozott volna. A bemutatás problémájával – vagyis azzal, hogy az eredmények prezentálásához használt médium képes legyen a tapasztalat és az értelmezés összetettségét bemutatni – Boashoz hasonlóan ők sem tudtak megküzdeni.

A kulturális antropológia – és azzal szoros összefüggésben – az etnográfia és a különböző technológiák kapcsolatát nagyon sok szálon lehetne elemezni. Most azonban csak ezt, a Mead és Bateson által felvetett szálát próbálom követni.

A Batesonnál is felbukkanó interaktivitás – bár maga a fogalom csak az utóbbi húsz évben vált igazán népszerűvé – mindig fontos volt az etnográfia-ban, hiszen az etnográfus terepre vonatkozó tudása azokról az interakciókból táplálkozik, melyeket meg tud figyelni, illetve amelyek közegébe bele tud be-nyolódni, s folyamatosan arra törekszik, hogy válaszra bírja ezt a közeget.

A „közeg válaszol” kifejezés Szűcs Zoltántól származik, aki szerint az inter-aktív „kifejezés leginkább a multimédiára használható, ahol egy bizonyos képre vagy szövegre kattintva a közeg válaszol; egy klippel, képpel, vagy a hypertext² esetében újabb szöveggel.” (SZÜTS, 2001, /35.html) Ez egy szűkebb, technika-központú megfogalmazás, mely ráadásul mindig magában hordozza a tervezett-ség koncepcióját is, hiszen az ilyen technikai közegek válasza általában előre meghatározott vagy legalábbis programozott. Tágabban, kommunikációelméleti összefüggésben (pl. RAFAELI, 1988) az interaktivitás a kommunikációs folyama-tok értelmezésének egyik lehetséges perspektívája, mely arra koncentrál, hogy a kommunikatív aktusok hozadéka az egymást követő aktusokból álló folyamat-ban résztvevő ágensek számára a folyamat (pl. egy párbeszéd) megértése szem-pontjából felkészültséggé³ válik. Bizonyos esetekben, ahol a szintér részleges rögzítésére tesznek kísérletet, magába a szintérbe is beépül (pl. hosszú viták egy nyomtatott folyóiratban). Az utóbbi megfogalmazás az előbbinek is keretet ad, hiszen a hipertext vagy hipermedia nem más, mint egy ilyen, hosszabb-rövidebb ideig, többé-kevésbé rögzített kommunikációs szintér, mely sok esetben egy valós időben lezajlott kommunikációs folyamatot rögzít.

A hipertextről, illetve a multimediális információhordozókkal kiegészített vál-tozatáról, a hipermediáról legtöbbször az újmédia összefüggésében szoktunk be-szélni. Kétségtelen, hogy a lineáris szövegkezelés fellazulásával létrejövő „köz-tes szövegekkel” vagy „szövegek közti szövegekkel”, illetve az eltérő mediális természetű információhordozók egyazon felületen történő megjelenítésével létrehozott komplex médium új, ugyanakkor az alapját jelentő transztextuális

² Sem a hypertext, sem a hypermedia kifejezésre nem született még széles körben elfoga-dott magyar fordítás, az írásmódban is sok a bizonytalanság. Írásomban a továbbiakban az egyre inkább elterjedt fonetikus átírást részesítem előnyben.

³ A felkészültség fogalmáról kommunikációelméleti összefüggésben többnyire tudásként, vagy a tudás analógiája szerint szoktunk beszélni. „A gyakorlati tudás kapcsán jártasságo-kat, míg az elméleti tudás kapcsán kompetenciát, vagyis egy felhalmozott ismerethalmazt érthetünk a felkészültségen.” (PETE, 2008, online) Antropológiai összefüggésben azonban hangsúlyozni kell a felkészültség fogalmának összetettségét és interperszonális karakterét. Összetett, amennyiben „a felkészültségek részben tudásokból, részben hiedelmekből áll-nak, valamint különféle attitűdökből, például érzelmekből, szándékokból és így tovább” (HORÁNYI, 2015, online), és interperszonális, amennyiben egy kommunikációs helyzetben bármilyen felkészültséggé válhat, azonban bármilyen felkészültségnek a felkészültség-értéke, vagyis az, hogy egy probléma felismerésének vagy megoldásának összefüggésében rele-vánsnak bizonyul-e, a kommunikációba bevonódott ágensek kapcsolatának függvénye.

viszonyok (GENETTE, 1996) hosszú ideje ismertek. Bár a hipertext⁴ kifejezés feltalálását Ted Nelsonnak szokás tulajdonítani, aki 1965-ben állt elő egy előadásában (NELSON, 1965) ezzel a fogalommal, a hipertext mint az emberi tudás létrehozásának, tárolásának, megosztásának új formáját ő is Vannevar Bush egy 1945-ös cikkéből merítette (BUSH, 1998, bush.html), az elv pedig jóval régebbi. Gondoljunk csak a Bibliára, akár keletkezésének folyamatára, akár arra, hogy a keresztyén Újszövetség szerzői számára a zsidó Tanakh mint „Ó szövetség” a „Krisztus-esemény” megértése szempontjából milyen szerepeket tölt be, hogyan vonatkoztatták napjaik történéseire az évszázadokkal korábbi prófétai szövegeket mint hypotextusokat, s hogyan hoztak létre maguk is olyan újabb szövegeket, melyek nyitottak arra, hogy napjaink vallási-teológiai értelmezéseinek hypotextusaivá váljanak. Jóllehet a helyzet ennél jóval bonyolultabb, de a hipertext/hipermédia tulajdonképpen értelmezhető úgy is, mint az ilyen – sokszor rejtett – transztextuális kapcsolatok nyilvánvalóvá tétele. Mint Georg P. Landow írja:

A hypertext, amely egy alapvetően intertextuális rendszer, alkalmas az intertextualitás olyan módon történő előtérbe helyezésére, melyre a könyvben az oldalakhoz kötött szöveg nem képes. [...] a tudományos tanulmányok és a könyvek nem elektronikus formában egyértelmű példával⁵ szolgálnak az explicit hypertextualitásra. Ezzel szemben bármely irodalmi mű [...] az implicit hypertextualitás példája, nem elektronikus formában. [...] A hypertext ebben az esetben lehetővé teszi, hogy explicitté, de nem feltétlenül tolatkodóvá tegyük azokat a hozzákapcsolt anyagokat, melyeket egy tanult olvasó talál az eredeti szöveg körül. (LANDOW, 1998, landow.html)

Ami a hipermédiában valóban új, az a digitális technikai környezet, mely nagyon különböző mediális természetű információkat tesz elérhetővé és összefűzhetővé egy közös interfészen.

Az interfész: ismét egy olyan fogalom, melyet elsősorban a számítástechnika világához kötünk, holott jelentése és használata azon jóval túlmutat. Használatára az angol nyelvben a 19. század végéről van először adat, akkor egymás szomszédságában lévő, önálló, független rendszerek, csoportok

⁴ Szerinte a hipertext „írott vagy képi anyagok olyan komplex összeköttetése, amit papíron nem lehet kényelmesen megalkotni. Összefoglalókat és térképeket tartalmazhat a benne szereplő anyagokról és ezek egymáshoz való viszonyáról; és tartalmazhatja az anyaggal foglalkozó tudósok megjegyzéseit és lábjegyzeteit is.” (SUGÁR, 1998, /kronologia.html)

⁵ Landow itt az idézés, más tudományos művekre való hivatkozás, az ilyenekre történő utalások különböző formáira gondol.

találkozási pontját, illetve felületét (határát) jelölte (PINKER, 2011, /search.html?q=interface&submit.x=53&submit.y=25). A kifejezés használata azonban a számítástechnika terjedése révén vált általánossá, ahol a számítógép és annak perifériái (pl. nyomtató), illetve a gép-ember közti kommunikációs csatló felületet (utóbbi esetben pl. képernyő, különösen is az érintőképernyő) jelöli, s mindig hangsúlyos része jelentésének a kódolás/dekódolás mozzanata. Engelbart szerint az interfész teszi ugyanis lehetővé a gép részei közötti, és a géppel való kommunikációnak az összehangolását (CLIFTON, 1998, /clifton.html). Az interfészhez ezért egyszerre tartozik hozzá a „kapcsolódási felület és leírás, amely meghatározza, hogyan csatlakozhat két számítógép, két program, hogyan használhat egy program egy berendezést, hogyan használhat a felhasználó egy programot vagy a számítógép egészét” (FORGÓ, 2011, /31_az_interfsz_fogalma_funkcija_s_mkdsi_elve.html). Ebből a technikai megközelítéstől kiindulva, de általánosabb jelentéssel – mint mindenféle csatló-kódoló/dekódoló „felület” – kezd az interfész fogalma visszatérni a mindennapi szóhasználatba.

A fogalom „értelmezési tartományának” kiterjesztéséhez jelentősen hozzájárult a kulturális interfész koncepciója. A fogalmat bevezető Lev Manovich szerint

ahogy a számítógép szerepe az eszköz felől egyre inkább eltolódik egy általános médiagép irányába, egyre többet »interfészelünk«, lépünk kapcsolatba alapvetően kulturális adatokkal: szövegekkel, fotókkal, filmekkel, zenékkal, virtuális közegekkel. Vagyis most már nem a számítógéppel lépünk kapcsolatba, hanem digitális formában kódolt kultúrával. Szeretném bevezetni a »kulturális interface« fogalmát, amely azokat a kialakulóban lévő interface-eket írná le, melyeket a webhelyek, CD-ROM-ok, DVD-ROM-ok, multimédia enciklopédiák, online múzeumok, számítógépes játékok és más kulturális termékek tervezői használnak. (MANOVICH, 2001, 35.)⁶

A kulturális interfész tehát olyan technikák és eszközök korpuszát jelenti, melyek segítségével a számítógépen mint általános médiumon keresztül bármilyen kulturális adattal – illetve a digitalizált kultúra elemeivel – interakcióba léphetünk. Manovich három olyan kulturális formáról ír, melyek meghatároz-

⁶ Fontos egyértelműsíteni, hogy Manovich nem magára a webre, a CD vagy DVD technológiára gondol, hanem azokra a zömmel szoftveres és hardveres megoldások komplexeként létrehozott megoldásokra, melyek az interakciót lehetővé teszik. Ilyen lehet például egy interaktív weboldal és egy érintőképernyő együttes alkalmazása, amivel egy DVD-ROM tartalmához hozzá tudunk férni.

zák korunk kulturális interfészeit, ezek: a nyomtatott szó, a film és az ember-számítógép-interfész. E kifejezéseket tágabb értelemben használja, vagyis

nem egyes tárgyakat jelölnek, mondjuk egy bizonyos filmet vagy regényt, hanem kiterjedtebb kulturális tradíciókat (de ugyanúgy használhatnánk a kulturális formák, mechanizmusok, nyelvek vagy médiumok kifejezéseket is). A »film« tehát magában foglalja a mozgó kamerát, a tér megjelenítését, a vágási technikákat, a befogadói tevékenységet – egyszerűen a filmes érzékelés, nyelv és befogadás különböző elemeit. Ezek nemcsak a huszadik századi fikciós film intézményében vannak jelen, megtalálhatjuk őket már az állóképvetítésekben, a laterna magica-előadásokban, a színházban és más tizenkilencedik századi kulturális formákban; és hasonló módon, a huszadik század közepe óta nemcsak a filmben vannak jelen, hanem a televíziós és video-műsorokban is. [...] e három tradíció egyaránt kialakította a maga egyéni módszerét arra, hogyan rendezze el az információt, hogyan közvetítse azt a felhasználó felé, hogyan kapcsolódjon benne össze a tér és az idő, és hogyan strukturálódjon az emberi tapasztalat az információ-adagolási folyamatban. [...] ez a három terület rejti magában mindazon metaforákat és információszervezési stratégiákat, amelyek a kulturális interface-eket táplálják. (MANOVICH, 2001, 36.)

A kulturális interfészek azért is fontosak, mert az említett három forma logikája mentén gyakorlatilag minden „kulturális adatot” egyazon felületen – s ez hatványozottan érvényes a számítógépre – rendszerezetten és egymással összekapcsoltnak tesznek elérhetővé. Manovich gondolatmenete itt érintkezik az interfész-fogalom harmadik, számomra itt fontosnak gondolt dimenziójával, az interfész metaforákkal, melyek kifejezetten – az imént használt fogalommal élve – a digitalizált kulturális adatokban való eligazodás problémájához kapcsolódnak. Georg Legrady szerint az interfész-metafora egy hipermédiában „... olyan szervező-modellként funkcionál, amely konceptuálisan elhelyezi a nézőt és keretet vagy logikus adathozzáférést biztosít.” (LEGRADY, 1996, /Legrady/synopsis.hu.html) Olyan építészeti környezetekre vagy kalandos „kincsvadász” történetekre kell például Legrady szerint gondolni, amelyek mindegyike saját referencia-modellje logikája szerint működik. A „történet” vagy metafora logikájának ismeretében sikeresen közlekedhetünk az adathalmazban, és megszerkeztethetjük a számunkra fontos információt.

Ezek a metafora-környezetek a néző digitális környezetben szerzett interaktív tapasztalatait, élményeit újradefiniáló innovatív nyelvészeti, szimbolikus, esztétikai, érzéki és konceptuális fejlődés legfontosabb

színtereinek ígérkeznek. [...] Az interfész metafora az a kontextus, amely összefüzi a történeteket és megadja a mű értelmét. (LEGRADY, 1996, /Legrady/synopsishu.html)

Az interfész-metafora működésének lényege tehát az, hogy az interfész működését egyszerűsíti le, a használt metafora – egy láthatóként megjelenített kép vagy egyszerűen egy fogalom kiemelése – segítségével helyezi el a felhasználót, illetve értelmezi a felhasználó és a tartalom közötti kapcsolatot.

Az interfész fogalmáról mondottakat figyelembe véve, tekintettel arra, ahogyan a terep fogalma a Malinowski-féle paradigmától a „hazatérő etnográfusok” terepproblémáján vagy a több-szinterű (multi-sited) etnográfia terepfelfogásán keresztül a cyber-ethnography terepkonstrukciójáig változott, illetve változik,⁷ felvethető talán a kérdés, hogy a terep fogalma nem egyre inkább efféle metafora, pontosabban interfész-metafora-e?

A felvetés relevanciájával kapcsolatosan felhozható számos lehetséges párhuzam és példa közül most csak hármat mutatok be röviden.

Első példám nem közvetlenül az antropológia területéről való. 1997-ben jelent meg *Shadows in the Field* címmel egy, az antropológiai terepmunka új perspektíváit az etnomuzikológia különböző területein tárgyaló kötet (BARZ – COOLEY, 1997), melynek 2008-ban egy újabb bővített kiadását tartották időszerűnek a szerkesztők. A kötetben több tanulmány is azzal foglalkozik, hogy az etnomuzikológia területére fordítsa le a „saját kultúrájában kutató antropológus/etnográfus” problémájával kapcsolatos újabb fejleményeket. Timothy Rice a kutató etnomuzikológus és az általa kutatott kultúra összefüggésében a távolság fogalmát igyekszik újraértelmezni. Míg korábban szerinte az volt meghatározó, hogy a kutatónak messzire kellett utaznia ahhoz, hogy egy-egy etnikum zenei kultúráját tanulmányozza, addig ma nincsen feltétlenül szükség erre a fizikai elmozdulásra, hiszen egyrészt a modern kommunikációs technikák lehetővé teszik a távolság áthidalását, másrészt a nemzetközi migrációs folyamatok miatt számos, az etnomuzikológusok által preferált népcsoport tanulmányozható akár a nagy amerikai városokban is. Így azután leszámítva azokat az eseteket, melyekben a terepmunka valóban az otthontól nagyon messze folyik, nincs olyan, hogy terep, mert a terep a kutató metaforikus konstrukciója, ami éppúgy utalhat egy térben távoli, mint egy térben nagyon is közeli szituációra (RICE, 2008, 48.).⁸ A kötet egy

⁷ A témával kapcsolatban a legutóbbi fejlemények tekintetében lásd a Replika folyóirat 2015-ben megjelent 90–91. számát (Belépés jelszóval! Online világok és kutatási módszerek).

⁸ Rice, bár nem hivatkozik rá, gyakorlatilag Marilyn Strathern gondolatmenetét követi (STRATHERN, 1987), aki az antropológiai terepmunkákkal kapcsolatosan jegyzi meg ugyanezeket. Fontos ugyanakkor, hogy Strathern az antropológiai terepmunka összefüggésében, épp a kommunikációs médiumok okozta változásokra, illetve a migrációs és interetnikus

másik írásában Jeff Todd Titon alapvetően Geertz-re hivatkozva javasolja, hogy az etnomuzikológusoknak meg kellene változtatniuk azt az alapvető metaforát, melyet a kultúra interpretációja során alkalmaznak. A világ ugyanis szerinte nem egy olyan szöveg, amit el kell olvasnunk, hanem olyan, mint egy zenei előadás, amit át kell élnünk. (TITON, 2008, 28–29.) Természetesen ahogyan bizonyos szövegek átélhetővé válhatnak, úgy a zene is lehet olvasható. Titon a metafora-váltással arra akarja felhívni az etnomuzikológusok figyelmét, hogy a kotta, a lejegyzett forma a zenének nem az elsődleges létformája, s a hallható zene lejegyzése nem képes arra, hogy a zenélés társadalmi jelenségét, az adott zene megszólalásának társadalmi dimenzióit megragadja, jóllehet ez a lejegyzett zene elsődleges értelmezési közege. Ez csak úgy ragadható meg, ha a kotta helyett vagy legalábbis mellett az előadásra fordítjuk a figyelmünket.

Második példaként azokra a képekre – legyenek azok látható képek vagy „csupán” le- vagy átiratokban, esetleg legfeljebb emlékeinkben létező képek – hivatkozom, melyek sok esetben hozzásegítettek bennünket ahhoz, hogy a terepmunka fogalmához közel kerüljünk, hogy megragadjuk az antropológus/néprajzos alakját és kutatói attitűdjét, illetve magának a terepmunkának a problémáját. Elég most talán, ha kettőt idézek fel ezek közül. Az egyik legyen egy látható kép: a majdnem mezítelen bennszülöttek közt trópusi ruhában ülő Malinowski (*1. kép*). A másik legyen egy klasszikus, szinte irodalmi leirata egy



1. kép Malinowski a Trobriand-szigeteken, bennszülöttek között, 1918

kölcsönhatások következményeire reflektálva az ilyen terepeken folytatott antropológiai kutatás alapvető kérdéseinek változásáról is ír, s azt fejtegeti, hogy az idegenség mellett vagy azzal szemben a kutatás egyik központi kérdésévé az otthonosság konstruálása válik. Rice ezzel a kérdéskörrel – vagyis a kutatási helyzet és a kutatott vagy kutatható problémák összefüggésével – nem foglalkozik.

képnek (pontosabban mozgóképnek): a bennszülöttekkel együtt a kakasviadalról menekülő Geertz (GEERTZ, 2001a). Mindkét képhez nagyon erős narratívák kapcsolódnak, mindkét képet – vagy hasonlókat – használjuk a terepmunka mibenlétének és történetének oktatása során, s – bár ezt empirikus kutatási eredményekkel nem tudom igazolni, de gyanítom, hogy – mindkettő „beleégve” számos antropológus retinájába, pozitív vagy negatív mintaként fontos szerepet játszik saját antropológus-identitásának kialakításában.

Végül harmadik példám a jelen kötetben is többször előkerülő multi-sited ethnography módszere. Az alapszövegnek tekintett 1995-ös tanulmányában Marcus fő problémáját az a kérdés jelenti, hogy miképpen tud lépést tartani az etnográfia a „kis léptékű társadalmi keretektől” kilépő tárgyával, illetve hogyan tud módszertanilag alkalmazkodni azokhoz az egyre szélesedő – és egyre inkább elmosódó – globális horizontokhoz, melyek felé vizsgálatának tárgyai elindulnak. Vagyis: hogyan marad alkalmas az etnográfia sajátos tárgyainak vizsgálatára úgy, hogy tárgyát egyre inkább olyan – globalizációs – kontextusokban, kapcsolathálózatokban kell elhelyeznie, illetve definiálnia, melyek belátására módszertanilag kvázi vak? Marcus válasza erre az, hogy az etnográfus menjen a tárgya után, s a tárgy körül fogja írni a kutatás terepét (MARCUS, 1995, 108.) A körülírás mikéntjét szövegében személyek, tárgyak, metaforák, tervek, történetek, allegóriák, életutak, biográfiák és konfliktusok követésének összefüggésében mutatja be. Marcus gondolatmenetében nem annyira a „követés” kifejezés esetleges metaforikus használata az érdekes – bár ez összecseng a hypertext alapvető metaforáival, s a koncepció is könnyen átfordítható egy hiperlink hálózatra –, hanem az, hogy maga a terep (field) fogalma válik metaforává. Megközelítésében a terep nem egy topográfiai értelemben kijelölhető hely, hanem egy olyan koncepció, olyan „gondolati tér”, mely összekötni azokat a site-okat, vagyis – nagyon különböző – kommunikációs színtereket, melyeken a kutató a kutatás logikáját meghatározó problémát követi; illetve amely éppen ezekből a site-okból jön létre. A terep ilyen elgondolásában az egyes site-ok a kutató számára olyan – önmagukban is rendkívül komplex – felkészültségeket jelentenek, melyek mentén a terep, mint a kutató – a kutatás értelmében vett – problémamegoldó színtere kifeszül. Kommunikációelméleti összefüggésben ugyanis a kommunikáció színtere a résztvevő ágensek felkészültségei mentén jön létre. A színtérben a „tér” itt is metafora, s bár adott esetben utalhat egy konkrét térre, ám még akkor is a kommunikatív eseménynek azt a gondolati terét jelenti, „ahol” egy problémakezelésben résztvevő ágensek a probléma felismeréséhez és/vagy megoldásához általuk szükségesnek vélt felkészültségeiket közösen és kölcsönösen elérhetővé teszik. A terep ebben a megközelítésben egy roppant összetett, rétegzett és sajátos történetiséggel ren-

delkező szintér, mely magába foglalja az egyes – önmagukban is probléma-kezelő szintérként értelmezhető – site-okat, s az ezekből például reflexióként felépített konstrukciót (field) csakúgy, mint azokat a szintereket, melyeken a kutató más problémakezelési folyamatok összefüggésében erre a konstrukcióra (is) hivatkozik.⁹

A terep metaforikus értelmezésével párhuzamosan a terepmunka is elgondolható egy sajátos metaforaként, mégpedig interfész-metaforaként. Ha a terep azon szinterek metaforikus konstrukciója, ahol a kutató részesedhet bizonyos felkészültségekben (és megoszthat másokat), akkor a terepmunka a részesedés folyamatára használt interfész-metafora, s mint ilyen, a részesedést magát is szabályozza.

Az interfész fogalma azonban összetettebb módon is kapcsolódik az antropológiai, illetve etnográfiai tevékenységhez. A terepmunkát végző kutató – a ma is sokak által vállalt szerepértelmezés szerint – maga is egyfajta interfész a saját és az idegen kultúra között, s vannak olyan területek, amelyeken az etnográfusok nem csupán elméleti pozícióként, hanem a gyakorlatban is vállalnak ilyen interfész szerepeket. Különösen érvényes ez az alkalmazott- és akcióantropológia területeire, vagy a Luke Eric Lassiter által kollaboratívnak nevezett, előbbiekkal rokon kezdeményezésre. LASSITER (2005) Geertznek az etnográfus tevékenységét leíró ismert képére utalva úgy véli, hogy az etnográfus nem azok válla felett olvassa a kultúrát mint szöveget, akikhez végső soron ezek a szövegek tartoznak (GEERTZ, 2001a, 193.), hanem mellettük állva, velük egy irányba nézve, s közben velük a látottakról beszélgetve.¹⁰ A collaborative ethnography módszerében nagyon fontos szerepe van az „egy irányba nézésnek”, ami Lassiter számára a terepmunka lényegi mozzanatát kifejező metafora. Arra utal, hogy az együttműködés – kollaboráció – a kutatók és kutatóttak között már a terepmunka fókuszába kerülő társadalmi cselekvések kijelölésekor elkezdődik. Lassiter úgy véli, hogy az etnográfust foglalkoztató tudományos kérdéseket a kutatótt közösség számára valós, lényegi társadalmi problémák kezelésének összefüggésében érdemes vizsgálni. Az etnográfiai terepmunka célja számára ugyanis az, hogy a kutató részesedjen azokban a felkészültségekben, melyek segítségével a kultúra tagjai (lokális szubjektumok) felismerik és kezelik a problémákat, s ezen keresztül újrateremtik, fenntartják a lokalitást. A részesedéshez azonban arra van szükség, hogy valódi problémáról legyen szó, s a kutató be is vonódjon a problémamegoldás diskurzusaiba, s azok aktív résztvevője legyen, hozzáátve a saját tudásából, lehetőségeiből, felkészültségeiből a problémamegoldáshoz azt, amivel rendelkezik – s amit adekvátnak

⁹ S akkor még nem is említettük a kutatóban a terepről előzetesen kialakuló képet.

¹⁰ Egészen pontosan: a látványt velük együtt teremtve.

gondol ő maga vagy a közösség. Az adekvát megoldás és hozzájárulás megtalálása a lokális tudásban való részesedés összefüggésében pedig lényegi kompetencia, hiszen azt jelzi, hogy a kutató megérti – legalábbis az adott probléma vonatkozásában – a kultúra működését.

Az interfész fogalom alkalmazásának egy másik lehetséges terepét az etnográfiai tevékenység nyomán születő művek jelentik. Ennek talán legelemibb esete az, amit az értelmező antropológiáról Clifford Geertz ír: „alapvető hivatása nem az, hogy legmélyebb kérdéseinkre válaszoljon, hanem az, hogy hozzáférhetővé tegye számunkra azokat a válaszokat, amelyeket más emberek [...] adtak ezekre a kérdésekre, s így ezeket is belefoglalja az emberi megnyilatkozások bármikor felcsapható jegyzőkönyvébe.” (GEERTZ, 2001b, 226.)

Végül általánosabban az etnográfiai interpretáció maga is elgondolható interfészként, hiszen ennek során miközben a vizsgált társadalmi jelenség sűrű leírását adva explicitté tesszük a kultúra jelentérendszerének azokat az összefüggéseit, melyek hálózatában megérteni véltük az adott jelenséget, szükségszerűen különböző kódok és médiumok közötti transzformációt hajtunk végre, aminek például legegyszerűbb esete a különböző mediális természetű információk szöveggé transzformálása.

Mindhárom példában fontos az interfész koncepciója, ugyanakkor az általa feltételezett, ágensek közötti kapcsolatot létrehozó felület csakúgy, mint a kódolás-dekódolás vagy fordítás mozzanata különböző szereplők közt és különböző összefüggésekben valósul meg: mindegyik más-más színteret feltételez. Ugyanakkor éppen az a sajátosság, hogy az interfész koncepciója ennyire sokféle módon kapcsolódhat az etnográfiai kutatási folyamat különböző területeihez, azt a lehetőséget is felveti, hogy az interfész koncepcióját ennek az egész folyamatnak a metaforájaként használjuk. Az interfész meglehetősen tág értelmezési határok közt használható, mégis van egy sajátos „regisztere”, ami kulturálisan rögzített, és a számítástechnikához, illetve az infokommunikációhoz kapcsolja a fogalmat. Így amikor az etnográfáról mint interfésZRől, vagyis kulturális javakhoz, a kultúra által meghatározott jelentésekhez való hozzáférés, illetve azokban való részesedés folyamatáról beszélünk, akkor határozottan kulturális interfésZRől van szó, vagyis egy olyan általános hozzáférési, illetve részesedési felületről, melyet – amint Manovich is utal rá – jelentősen befolyásol a hozzáférést lehetővé tevő médium logikája. A Manovich által meghatározónak tartott kulturális formák hatását ugyanis rendre tetten érhetjük az etnográfiai, illetve antropológiai diskurzusokban. Gondoljunk egyrészt az írott szó kulturális forma problémájára, mely rendszeresen előjön az etnográfia történetében: hogyan rendezik, illetve határozzák meg az írás műfajai, a szerzői szövegformálás eszközei az etnográfiai tapasztalat szöveggé formálását. Másrészt

gondolhatunk a film – vagy általánosabban a képi megjelenítés – logikája mint kulturális forma és a vizuális antropológia kérdéskörére. Margaret Mead egy 1973-as előadásában (MEAD, 2003) már a vizuális antropológia helyét a szavak tudományában keresve fogalmazta meg kérdéseit arra vonatkozóan, hogy ez a hely hogyan található meg (s aggályait arra vonatkozóan, hogy egyáltalán megtalálható). Harminc évvel később Sarah Pink (PINK, 2003) pedig már úgy vélte, hogy a hosszú keresés eredménye az lett, hogy a vizuális antropológia kilépve az etnográfia/antropológia keretei közül végleg önálló karrierbe kezdett. Kérdés, hogy mi a helyzet az ember-gép-interfész kulturális forma és az etnográfia kapcsolatával, illetve az etnográfira gyakorolt hatásával? Úgy tűnik, hogy bár alapos szakirodalmi munkákban nincsen hiány (lásd DICKS & all, 2005; PINK, 2015), e tekintetben mégis valahol ott tartunk, ahol az 1990-es évek végén a web tartott, vagyis amint a web oldalai ebben az időben egyértelműen a nyomtatott sajtó struktúráját tükrözték, úgy a web alapú etnográfiai projektek (itt hangsúlyosan nem az online közösségek etnográfiai kutatásairól van szó) napjainkban sem tudnak elmozdulni a nyomtatott etnográfikák meghatározó mintáitól. A kimondottan „html- vagy hipermedia etnográfianak” nevezett irány pedig a korai multimédiák vagy a PowerPoint strukturális megoldásait és logikáját idézi, s elvértve lép túl az internetes publikáció elemi szintjén. Az ember-gép-interfész kulturális forma két fontos alkotóelemét figyelembe véve e munkák esetében azt látjuk, hogy egyrészt kihasználják azt, hogy a különböző mediális természetű anyagok egymás mellett – vagy mondjuk inkább együtt – jelenhetnek meg egy felületen (interfészen), ugyanakkor az egyazon felületen megjelenő különböző mediális természetű anyagok kapcsolata ritkán haladja meg azt a szintet, amit egy napilap vagy egy egyszerű illusztrált útikönyv jelent, s még az egy felületen megjelenve egymásnak kontextust teremtő képek *Bali karakterben* megvalósított koncepciójával is ritkán találkozunk. Másrészt a hiperlink adta lehetőségek leggyakrabban kétféle formában jelennek meg: az egyik a „lábjegyzet” hiperlinkes változata, ahol egy link mögé a főszöveget kiegészítő, különböző mediális természetű információkat helyeznek; illetve a „lapozás”, amikor a szöveg részei között haladunk – általában lineárisan – a link segítségével. Az igazán komplex, a lineáris logikát teljesen felbontó (például egy képet a részleteiből induló hurkok segítségével feldolgozó) hiperlink struktúrák alkalmazására etnográfiai kontextusban nem található példa.

Tanulmányom elején onnan indultam el, hogy sem Boas, sem Mead és Bateson nem tudta megoldani a bemutatás problémáját, vagyis azt, hogy a kutatásuk prezentálásához használt médium képes legyen a tapasztalat és az interpretáció komplexitását reprezentálni. Az előző oldalakon azt próbáltam szemléltetni, hogy különösen az utóbbi szerzőpáros által felvetett, illetve megelőlegezett

konceptiók és technikák – az interaktivitás, a hipermedialitás vagy az interfész problémaköre – szoros összefüggésbe hozhatók az etnográfia lényegi területével. Ennek ellenére azt tapasztalhatjuk, hogy ember-gép-interfész – vagy ezt továbbgondolva az ember-gép-ember(ek)-interfész – összefüggésében végiggondolt interaktivitás, vagyis az interaktivitás mint értelmezési perspektíva etnográfiai felfedezése tulajdonképpen még várat magára. Kérdés azonban, hogy mi ennek az oka? Az, hogy az interaktivitás mint technika és mint az etnográfiai tudás létrejöttét meghatározó kommunikációs helyzetek értelmezésének perspektívája, illetve az ember-gép-interfész mint kulturális forma egyszerűen nem tekinthető olyan fejleménynek, melyek sajátos – és éppen aktuális – feladatértelmezése szerint segítik az etnográfiát abban, hogy tegye a dolgát?

IRODALOM

- BARZ, Gregory F. – COOLEY, Timothy J.
 1997 *Shadows in the Field. New Perspectives for Fieldwork in Ethnomusicology*. Oxford – New York, Oxford University Press.
- BATESON, Gregory – MEAD, Margaret
 1942 *Balinese Character: A Photographic Analysis*. New York, New York Academy of Sciences.
- BUSH, Vannevar
 1998 [1945] Út az új gondolkodás felé (Ahogy gondolkodhatnánk). In: SUGÁR János (szerk.): *Hyper text + multi média*. Budapest, Artpool. (<http://www.artpool.hu/hypermedia/bush.html> – utolsó letöltés: 2016. október 24.)
- CLIFTON, Chuck
 1998 Douglas Engelbart. In: SUGÁR János (szerk.): *Hyper text + multi média*. Budapest, Artpool. (<http://www.artpool.hu/hypermedia/clifton.html> – utolsó letöltés: 2016. október 24.)
- COLLIER, John – COLLIER, Malcom
 1986 *Visual Anthropology: Photography as a Research Method*. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- DICKS, Bella & all. (szerk.)
 2005 *Qualitative Research and Hypermedia*. London, Sage.
- FORGÓ Sándor
 2011 *Médiumismeret I*. Eger, Eszterházy Károly Főiskola (http://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop425/0005_26_mediumismeret_i_scorm_08/adatok.html – utolsó letöltés: 2016. október 25.)

GEERTZ, Clifford

2001a [1973] Mély játék: jegyzetek a bali kakasviadalról. In: NIEDERMÜLLER Péter (szerk.): *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások.* 144–193. Budapest, Osiris.

2001b Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez. In: NIEDERMÜLLER Péter (szerk.): *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások.* 194–226. Budapest, Osiris.

GENETTE, Gérard

1996 Transztextualitás. *Helikon*, 42, 1–2, 82–90.

HORÁNYI Özséb

2015 *A kommunikáció mint állapot. Rövid áttekintés.* Kézirat. (http://www.ozseb.horanyi.hu/kozelet/tanulmanyok/a_kommunikacio_mint_allapot_150607.htm – utolsó letöltés: 2016. november 29.)

LANDOW, Georg P.

1998 Hypertextuális Derrida, posztstrukturalista Nelson? In: SUGÁR János (szerk.): *Hyper text + multi média.* Budapest, Artpool. (<http://www.artpool.hu/hypermedia/landow.html> – utolsó letöltés: 2016. október 24.)

LASSITER, Luke Eric

2005 *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography.* Chicago, The University of Chicago Press.

LEGRADY, George

1996 Interfész metaforák és új narratívák az interaktív médiában. In: *A felfedezés előtti pillanat.* Nemzetközi szimpózium az elfelejtett és előre nem látható médiatechnológiáról és médiaművészetről. Műcsarnok, Budapest, 1996. jan. 20.–febr. 25. (<http://www.c3.hu/scca/butterfly/Legrady/synopsishu.html> – utolsó letöltés: 2016. október 25.)

MANOVICH, Lev

2001 A film mint kulturális interface. *Metropolis*, 7, 2, 24–43.

MARCUS, George E.

1995 Ethnography in/of the World System. The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95–117.

MEAD, Margaret

2003 Visual Anthropology in a Discipline of Words. In: HOCKINGS, Paul (szerk.): *Principles of Visual Anthropology.* 3–12. Berlin – New York, Mouton De Gruyter.

NELSON, Theodor Holm

1965 Complex Information Processing: A File Structure for the Complex, the Changing and the Indeterminate. In: WINNER, Lewis (szerk.):

Association for Computing Machinery: Proceedings of the 20th National Conference, 84–100. New York, Association for Computing Machinery. (<http://signallake.com/innovation/FileStructure65.pdf> – utolsó letöltés: 2016. október 24.)

PETE Krisztián

2008 Felkészültség. In: HORÁNYI Özséb (főszerk.): *Kommunikációtudományi Nyitott Enciklopédia* (<http://ktnye.comunicatio.hu/index.php?title=Felk%C3%A9sz%C3%BClts%C3%A9g> – utolsó letöltés: 2016. október 24.)

PINK, Sarah & all. (szerk.)

2003 Interdisciplinary agendas in visual research: re-situating visual anthropology. *Visual Studies*, 18, 2, 179–192.

2015 *Digital Ethnography. Principles and Practice*. London, Sage.

PINKER, Steven & all. (szerk.)

2011 *The American Heritage Dictionary of the English Language*. (Fifth Edition) Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company (<https://ahdictionary.com/word/> – utolsó letöltés: 2016. október 25.)

RAFAELI, Sheizaf

1988 Interactivity: From new media to communication. In: HAWKINS, Robert P. – WIEMANN, John M. – PINGREE, Suzanne (szerk.): *Advancing Communication Science: Merging Mass and Interpersonal Processes*. 110–134. Beverly Hills, Sage. /Sage Annual Review of Communication Research 16./

RICE, Timothy

2008 Toward a Mediation of Field Methods and Field Experience in Ethnomusicology. In: BARZ, Gregory F. – COOLEY, Timothy J. (szerk.): *Shadows in the Field. New Perspectives for Fieldwork in Ethnomusicology*. 42–61. Oxford – New York, Oxford University Press.

RUBY, Jay

1980 *Franz Boas and Early Camera Study of Behavior*. (<https://astro.temple.edu/~ruby/ruby/boas.html> – utolsó letöltés: 2016. október 21.)

STRATHERN, Marilyn

1987 The Limits of Auto-Anthropology. In: JACKSON, Anthony (szerk.): *Anthropology at Home*. 16–37. London, Tavistock.

SUGÁR János

1998 Hypermédia kronológia. In: SUGÁR János (szerk.): *Hyper text + multi média*. Budapest, Artpool. (<http://www.artpool.hu/hypermedia/index.html> – utolsó letöltés: 2016. október 24.)

SZÜTS Zoltán

2001 *A hypertext*. (<http://magyar-irodalom.elte.hu/vita/tszz.html> – utolsó letöltés: 2016. október 21.)

TITON, Jeff Tod

2008 *Knowing Fieldwork*. In: BARZ, Gregory F. – COOLEY, Timothy J. (szerk.): *Shadows in the Field. New Perspectives for Fieldwork in Ethnomusicology*. 25–41. Oxford – New York, Oxford University Press.

KÁROLY ZSOLT NAGY

THE MEDIA RESPOND

The title of this article refers to the definition of interactivity given by Zoltan Szűcs. The idea of interactivity has always been important in ethnography. The ethnographer wants his „media” to interact with him and to respond him. Researchers can generate research data only on the basis of these responses. Due to the ever-growing technologisation of human communication over the past fifteen years the medium of ethnographic research and the way it responds to ethnographic research questions have radically changed. Therefore contemporary ethnographic research should engage with new theories of visual and virtual media research and reflect on challenges posed by the heterogeneity in the mediation of research data. Today ethnographers should be able to integrate relevant research data popping up in highly different media. As a result we have to re-theorize the concept of fieldwork by interpreting the notion of “field” in a more metaphorical way. In order to do so, this present paper critically examines the concepts of field and fieldwork.

A KORTÁRS TEREPMUNKA DILEMMÁI

ÁPOLÓNŐK TÖBB HELYSZÍNEN – KUTATÁS TÖBB SZÍNTÉREN

MÓDSZERTANI DÖNTÉSEK, TÖBBSZÍNTERŰ ETNOGRÁFIA

Doktori disszertációmhoz végeztem kutatást a Szilágyságban, amikor a 2000-es években mikrobuszokkal jártam rendszeresen Budapestről Erdélybe. Naponta több menetrendszerinti járat is indult a Népstadiontól, később a Népligeti parkolóból. 2005–2006 tájékán feltűnt, hogy változik az utazóközönség. Míg korábban férfiakkal, főként fiatalabb férfiakkal váraкоztam a buszra, megjelentek a nők, elsősorban a közép- és idősebb korosztályhoz tartozó nők. Ez a tendencia a későbbiekben folyamatosan erősödött, és már alig-alig lehetett találkozni az addig megszokott *tipikus* erdélyi utastárssal. A mikrobuszos tapasztalás által felvillantott társadalmi keresztmetszet egy teljes mértékben átalakult helyzetet engedett felsejleni: csökkent a menetrendszerinti járatok száma, férfiak helyett nők utaztak, illetve generációváltás is történt. Elvértve találkozhattam ugyan húszas vagy harmincas éveikben járókkal is, de a legkevésbé sem emlékeztettek az előző időszak vendégmunkásaira. Ők azok voltak, akik tartósan Magyarországon éltek, esetleg letelepedtek, és szüleiket látogatni mentek haza, vagy olyan utasok, akik rokon- és barátlátogatás céljával indultak Romániába. Az idősebb utasok esetében először arra gondoltam, hogy ők a rendszerváltást követő időszakban nagy számban Magyarországra költözöttek szülei, és gyerekeik családját mentek meglátogatni. Ez az elképzelés csak részben bizonyult igaznak. A mikrobuszon elhangzott történetek azonban egy új társadalmi helyzetet rajzoltak ki: megváltozott az Erdély és Magyarország közötti munkamigráció. Egy új foglalkozási ágazatban alakult ki igény együttműködésre a két térségben élők között, és ez másfajta társadalmi csoportot mobilizált. Az építőiparban és mezőgazdaságban szezonmunkaszerűen dolgozó fiatal férfiak helyett idősgondozásra vállalkozó nők jelentek meg a nemzetközi munkaerőpiacon.¹

Személyes kutatói pályám számára ez a megfigyelés új lehetőséggel kecsegtetett: mivel addigi kutatásaim két irányba ágaztak (migráció és idős generáció), kínálkozott az alkalom, hogy ezt a két érdeklődést összekapcsoljam.

¹ Tánczos Vilmos az 1990-es évek korai időszakának buszos élményeiről és az erdélyiek magyarországi vendégmunkás helyzetéről számol be néprajzi esszéjében. Ebben az időszakban még túlnyomó részt férfiak jöttek – próbáltak helyet találni maguknak egy másik ország munkaerőpiacán és egy hierarchikusan szerveződő nemzetközi viszonyrendszerben (TÁNCZOS, 1996).

A jelenség feltárása érdekében 2008-ban pályázatot nyújtottunk be Széman Zsuzsa szociológus kollégámmal.² Ennek a kétéves kutatásnak a keretében az erdélyi asszonyok magyarországi idősgondozói tevékenységét vizsgáltuk. A munka során fokozatosan bontakoztak ki számomra az újabb irányok, és a továbbiakban a perspektívát és a célcsoportot tágítva, ekkor már egymagam, folytattam a vizsgálódást. 2010-től ismét Moldvába kezdtem járni, de míg pályám kezdetén a csángók történeti tudata foglalkoztatott, ekkor már azt akartam látni és megérteni, milyen hatással jár ebben a térségben a nők tömeges elvándorlása.³ Innen főként Olaszországba mentek dolgozni, és az előbbieken röviden vázolt jelenséghez hasonlóan szintén férfikirajzás volt a domináns a rendszerváltás utáni kb. másfél évtizedben. Ám a 2008-as gazdasági válság következtében csökkent az erős fizikai munkát igénylő feladatkörökben foglalkoztatott külföldiek iránti kereslet, és felerősödött a szolgáltatóiparban, valamint a háztartásban segítő női migránsok iránti igény. Ezt követően az alapdilemmám az volt, hogyan hasonlíthatom össze az Erdély–Magyarország és Moldova–Olaszország viszonylatában zajló idősgondozói mobilitást. Természetesen két különböző terepen tapasztalt ismeretek összevetése bármikor hozhat jól bemutatható párhuzamokat, mégis egyre inkább az lett a meggyőződésem, hogy érdekesebb a két adatgyűjtést nem csupán összehasonlítani, hanem sokkal inkább egy globális tendenciába belehelyezve értelmezni. Ez az elhatározás juttatott el további kutatási helyszínekre. Elkezdtem vizsgálni a Magyarországról elvándorló nőket, aminek köszönhetően már nemcsak Budapesten interjúztam, hanem vidéken is, illetve lehetőségem nyílt Burgenlandba is ellátogatni. Kárpatálján felkerestem magyarországi idősgondozásban dolgozókat, és ez kiváló párhuzam volt az erdélyi nők vizsgálatához. 2010 őszén három hónapot már Olaszországban (Ancona, Marche régió) töltöttem, ahol állomásozó terepmunkát végezhettem román nők körében. Következő évben tovább folytattam a romániai moldvai kutatómunkát, de egyúttal eljutottam Moldova Köztársaságba is, és Kisinyovban készítettem interjúkat női migráció következtében transznacionálissá váló családok tagjaival. 2011 végén eljutottam Izraelbe, ahol megismerkedhettem a magyar nők Európán kívüli migrációs és idősgondozói tapasztalataival. 2012-től tovább folytattam a közép-európai térségnek a globális idősgondozói ágazatba való integrációjának tanulmányozását, és megfi-

² OTKA K76236. A projekt címe: *Migránsok az idősgondozásban*. Futamideje: 2009. április – 2011. március.

³ A moldvai térség kutatási célponttá válásában nagy szerepet játszott, hogy egyik legnagyobb kibocsátó terület Románián belül. Dumitru Sandu kutatásai is azt mutatják, hogy míg 2001-ig viszonylag egyenlő mértékű volt a kiáramlás Románia három nagyobb régiójából, 2001 után Moldova vált messze a legjelentősebb kibocsátó térséggé, és főként Olaszországba vándoroltak (SANDU, 2006, 18–20.).

gyelhettem, hogyan rajzolódik át ebből a szempontból a régió térképe, ugyanis csökkent a térségen belüli mozgás, miközben Magyarország egyre nagyobb mértékben vált befogadó országból kibocsátó országgá. Utolsó nagyobb terepmunkám külföldön az Amerikai Egyesült Államokban volt, ahol a tengeren túli háztartásiparban foglalkoztatott magyarokat vizsgálhattam.⁴

A téma fokozatosan bontakozott ki, az újabb kérdések újabb helyszínekre vittek, és a kutatás íve nem előre megtervezetten, hanem inkább lépcsőzetesen inspirálódva folyamatosan épült. A terephelyszínek számának növekedése egyre gazdagabbá tette a kutatást, a vizsgált kérdések is gyümölcsöző értelmezői kontextusba kerültek az így végzett munka során, de mindeközben növekedett egy feszültség is. Mivel korábban egy témát mindig egy – tágabb vagy szűkebb értelemben vett, de lokálisan összefüggő, tehát egy – terepen vizsgáltam, szakmai közegemben is ennek példáival találkozhatom mások kutatómunkája kapcsán, illetve szakirodalmi olvasmányélményeim is nagymértékben egy adott közeghez kapcsolódó adatgyűjtés eredményeivel foglalkoztak, kezdtek kétségek támadni bennem, hogy miként lehet érdemi eredményeket kihozni a nagyon különféle helyen szerzett tudás együttes kezeléséből. Már jócskán előrehaladt a kutatómunkám, amikor ráébredtem, hogy az ily módon spontán kialakult munkám tulajdonképpen nem más, mint az ún. *multi-sited* etnográfiai módszer. Kérdéseim száma ezt követően ugyan nem csökkent, de megváltozott a fókuszuk, a széttartó gondolatok irányba rendeződtek, a gyűjtött adatok elkezdtek kiegészíteni egymást, és a megfigyelések kapcsolódni kezdtek egymáshoz.

Terepkoncepciók: elrugaszkodás a tértől (*place*) a színtér (*site*) felé

A Malinowski elveivel és érveivel felvértezett antropológia, melynek módszertana a kisléptékű, lokális térhez kötött, zárt közösségek vizsgálatára tesz alkalmassá, szembetalálkozott a társadalom globalizálódásával, a posztkoloniális és posztmodern átalakulás következményeivel, melyekre új válaszokat kellett adni. George E. Marcus híressé vált tanulmányában kidolgozta a *multi-sited* etnográfia módszertani és elméleti alapjait. A kortárs jelenségek értelmezéséhez olyan megközelítésmódot tartott szükségesnek, ami képes követni a kulturális változásokat, a mobilitást és a diszkontinuitást. A rendszerszemlélet helyett

⁴ Ehhez a kiterjedt és sok helyszínen zajló terepmunkához a következő támogatásokat kaptam 2008-tól 2016-ig különböző időszakokra: Eötvös Állami Ösztöndíj, Magyar Tudományos Akadémia, Bolyai János Kutatói Ösztöndíj, Fulbright Kutatói Ösztöndíj.

egy nyitottabb, spekulatívabb, nem lezáró jellegű téma kidolgozási folyamatot javasolt, amit szimultán módon a diszkontinuus kontextusépítés kísér. Az így felfogott etnográfia nem a holisztikus reprezentációra törekszik, hanem egy térképezési gyakorlat, ami a különböző lokalitások közötti relációkat keresi, azaz kapcsolatok, fordítások, asszociációk belső logikáját pozicionálja. A kutatás sem lehet többé statikus, mert témája folyamatosan mozgásban van és különböző szituációkba ágyazott. Ezzel feloldja a lokális és a globális, valamint az életvilág és a társadalmi struktúra szembeállításából eredő feszültséget, és javasolja emberek, tárgyak, metaforák, történetek, allegóriák, életutak, biográfiák és konfliktusok követését, illetve párhuzamos vizsgálatát több helyszínen (MARCUS, 1995).

A szakmánkban hagyományossá vált terepfogalom elemzése során Akhil Gupta és James Ferguson azt mutatják be, hogyan konstituálódott az antropológiai *terep*, valamint a *terepmunkaként* leírt/előírt kutatói gyakorlat. A tudománytörténeti áttekintés során rávilágítanak arra, hogy egy fetiszizálódási folyamat ment végbe, melynek során különválasztásra került az otthon és a kutatás helyszíne, illetve a kutató és vizsgálatának tárgya, azaz a *mások*. Ebben az értelemben a terep olyan a prioriként definiált világgként tételeződött, amelyhez eltérő, *más* kultúra és emberek csoportja tartozik. A *mátság* alapján koncepcionálisan hierarchizálhatóvá vált a világ: minél *másabb* egy adott kultúra, annál érdekesebbnek bizonyult a kutatásra. Az ideális *terep* így a kutató – aki többnyire a nyugati civilizáció tagja – életvilágától leginkább különböző, azaz természetközeli, rurális, agrár, állattartó, és ha lehet, még akár *vad* is. Mivel az így felfogott *terep* a szakma védjegyévé vált, és intézményesülésében is fontos szerepet játszott, a terep geográfiai alapú elképzelése szívósan kitartott a huszadik század folyamán. Gupta és Ferguson a *terepmunka* archetípusának konvenciójától való elmozdulást sürgették, már csak azért is, mert szorosan összefüggő, kölcsönösen összekapcsolt világunkban soha nem vagyunk *terepen kívül*, a terep és az otthon szétválasztása teljes mértékben mesterséges. A *terep* ilyen jellegű különválaszthatósága csak azért vált lehetségessé, mert a nyugati etnocentrikus kutatói kör termelte ki azokat a misztifikált elképzeléseket és habitusokat, melyekkel *mássa* és külön kezelendővé vált. A tudományterület demokratizálódását és az antropológiai tudás komplexitását segítené – érvelt a szerzőpáros –, ha a *terep* és *terepmunka* fetiszizálását lecserélnénk rugalmas megismerési stratégiákra, melynek csak egyik, de nem kizárólagos alternatívája a földrajzilag körülírható területek vizsgálata (GUPTA – FERGUSON, 1997).

Az említett szakmunkákkal egy időben, ugyancsak a változások lekövetéséhez szükséges megújulás érdekében gondolta újra Arjun Appadurai a lokalitást

mint a társadalomkutatások egyik alapfogalmát.⁵ Megközelítése ontológiai, és arra keresi a választ, „mit jelenthet a lokalitás egy olyan helyzetben, mikor a nemzetállamok a nemzetek feletti destabilizáció sajátos formáival szembesülnek” (APPADURAI, 2001, 3.). Imaginációja jelentős eltérésre ösztönöz a társadalom elképzelésében, ugyanis leválasztja a lokalitást a területi kötöttségről és geográfiai meghatározottságról. Appadurai koncepciójában a lokalitás egy alakzat, a társadalmi élet aspektusa: „Számomra a lokalitás mindenekelőtt kapcsolatokat és kontextusokat, és nem fokozatokat vagy térbeliséget jelent. Összetett fenomenológiai minőségnek tartom, melyet a társadalmi közvetlenség érzete, az interaktivitás technológiái, és a viszonylagossá vált kontextusok közötti kapcsolatsor hoz létre” (APPADURAI, 2001, 3.).

Ezek az írások megnyitották az utat az új kérdések, megközelítések és kutatási irányok felé. Megváltozott a kutatóknak a terephez való viszonya, a kutatási témák köre bővült, és variálódott a kutatói gyakorlat eszközkészlete. A kutatás alapját képező terephez való önreflexív viszonyulás vitára inspirálta az antropológiai szakmát annak tisztázása végett, hogy mi is érthető a továbbiakban a *terep* fogalma alatt, amennyiben szembenézünk azzal a premisszával, hogy a tér társadalmilag konstruált, illetve a tér tereppé válása/alakítása nem a priori adottság, hanem a kutatói tevékenység terméke. Elsőként a Simon Coleman és Peter Collins szerkesztésében megjelent *Locating the Field. Space, Place and Context in Anthropology* című kötetet emelem ki, melyben a szerzők arra keresik a választ, hogy a relativizált és már korántsem egyértelmű új terepkonceptióval hogyan lehet leírni társadalmi folyamatokat (COLEMAN – COLLINS, 2006). Néhány évvel később Mark Anthony Falzon az általa szerkesztett, *Multi-sited Ethnography. Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research* címet viselő, nagy összefoglaló tanulmánykötethez írt bevezetőjében leegyszerűsíti a dilemmát: miért is lenne kivétel az etnográfiai tér a konstruktivitását illetően? Számára ez kétséget kizáróan eldönti a vitát, és egyértelművé teszi, hogy a kortárs társadalmak elkerülhetetlenül egy nagyobb egység részesei, és a tárgyak, személyek, információk, javak, ideák folyamatos mozgásban vannak, területi kötöttségtől elrugaszkodva közlekednek egy nyitott, globális egészben (FALZON, 2009). Cordula Weißköppel arra a folyamatra irányította a figyelmet, ahogyan a kutatói döntések során a feltárt adatok tömkelegéből a kutató összerakja vizsgálati tárgyát, akárcsak egy puzzle. Módszerét nem helyhez kötött, hanem szituációba ágyazott, fókuszorientált etnográfiának tartja, és a legnagyobb kihívásként a különböző terek és inherens adatok közötti láthatatlan kapcsolat feltárását nevezte meg (WEIBKÖPPEL, 2009). James Clifford követve Gupta és Ferguson gondolatait arra a következtetésre jutott,

⁵ Az itt hivatkozott szöveg eredetije 1996-ben jelent meg.

hogy a terep nem annyira tér, mint inkább habitus: diszpozíciók és gyakorlatok megtestesített halmaza (CLIFFORD, 1997, 2001). Mivel a terep olyan helyé változott a társadalomtudományokban, melynek körvonalai elmosódtak, Eva Nadai és Christoph Maeder a *bolyhos terep* (*fuzzy fields*) megnevezést találta legszemléletesebbnek a korábban konkrét és körülhatárolt terepekként kezelt helyek újrácímkezésére ismételten hangsúlyozva, hogy a területi alapon való definiálás feltétlenül kritikai megközelítést igényel (NADAI – MAEDER, 2005). Itt említendő a Laura Hirvi és Hanna Snellman szerkesztésében megjelent könyv is, a *Where is the Field?*, melyben amellett teszik le a voksot, hogy a globalizált világban, ahol megnövekedett a mobilitás, felgyorsult a közlekedés és fokozódott a kölcsönös összekapcsoltság, a terep nem malinowskiánus kezelése szükségszerűvé vált (HIRVI – SNELLMAN, 2012). Laura Hirvi pedig az előbb bemutatott szerzőkhöz hasonlóan annak a folyamatát teszi láthatóvá, ahogyan a kutató az alanyok kiválasztásán, az adatok szelektálásán, a vizsgált csoporttal folytatott interakciók emberi esetlegességén keresztül eljut a végső termékhez, vagyis a *post hoc* konstruált terephez (HIRVI, 2012).

Marcus munkája nagy hatással volt a társadalomtudományokra. Különösen alkalmasnak bizonyult a migrációkutatás számára, ahol már amúgy is fókuszba került a kibocsátó és a befogadó tér párhuzamos vizsgálata, de ez a megközelítés megnyitotta az utakat a helyszínek szabadabb és rugalmasabb kiválasztására, együttes elemzésére. A média-tudományokban pedig egészen új irányzatokat indított el: azóta beszélhetünk digitális antropológiáról, netnográfiról, cyber ethnográfiról, online ethnográfiról stb. Marcusnak sikerült elérnie célját, hogy a *multi-sited* ethnográfia ne csak a normatív, főáramban lévő antropológiai gyakorlat egyik alárendelt, parazita (*parasite*) alternatívája legyen, hanem egy teljes értékű alternatíva (*para-site*), egyenrangúként kezelt módszertani eljárás (MARCUS, 2000).⁶

A magyar gyakorlatba nemhogy nem épült be a módszer, de még a terminológia pontos fordítása és meghonosodása is várat magára. Tudománytörténeti áttekintésekben vagy módszertani összefoglalókban találkozhatunk a fogalommal, többnyire *többterepű ethnográfia* megnevezéssel (VÖRÖS – FRIDA, 2004; FEISCHMIDT, 2007; KISDI, 2012). Ez a fordítás viszont félreértelmezésre ad okot, és megtévesztő a módszer lényegét illetően, ami nem csupán abban áll, hogy megsokszorozódnak a terepek, azaz több terepen kerül sor a kutatásra. Több nemzetközi szerző is kitér annak hangsúlyozására, hogy a *multi-sited* nem egyenlő a *multi-local* vizsgálattal. A több helyen, több kapcsolathálóban és közösségben végzett terepmunka többet ad a helyszínek pusztá halmazánál,

⁶ A módszer kritikussai: Ghassan HAGE (2005), Matei CANDEA (2009), Joanna COOK, James LAIDLAW, Jonathan MAIR (2009).

és nem merül ki a különböző helyeken gyűjtött adatok összehasonlításában. (HANNERZ, 2003; HORST, 2009; WEIBKÖPPEL, 2009) A *multi-sited ethnography* magyar megfelelőjének sikeresebb változata a *többszínterű etnográfia*, mely kifejezéseket Biczó Gábor és Nagy Károly Zsolt használták, akik maguk is alkalmazták a módszert (BICZÓ, 2012; NAGY, 2012). A továbbiakban én is ezt a megnevezést használom, már csak azért is, mert megkönnyíti a földrajzi területhez való kötöttségtől és ennek teljes asszociációs körétől való elrugaszkodást, és egyéb magyarázkodás nélkül nyitottá tesz a nem területjellegű, hanem például a facebookon szerveződő csoportok bevonására is.

Magyar nők szétszóródva a globális gondozói ágazatban

Témaválasztásom már a kutatás kezdetén kizárta annak lehetőségét, hogy egy területileg jól körülhatárolható csoport elemzésével foglalkozzam, bár korábbi munkatapasztalataim alapján elsősorban erre volt képzettségem és gyakorlatom. El kellett mozdulnom tehát a faluból a város, a városból a globális felé, valamint a fizikailag körülhatárolható tereptől a transzlokális és virtuális dimenziók irányába. Korábbi stratégiáim, mint például az interjúzás, a kapcsolatháló feltérképezése és a résztvevő megfigyelés továbbra is alkalmazható technikák maradtak ugyan, de megváltozott formában, újragondolt érvényességi paraméterekkel és értelmezhetőségi keretekkel. A lokalitástól való eltávolodás komfortzónámon kívülre kerüléssel járt ugyan, de elkerülhetetlen volt, hiszen mobilitásban lévő nőket vizsgáltam, akik ráadásul nemcsak két hely, vagyis az otthon és az új, külföldi lakóhely között mozognak, hanem a munkalehetőségek és változó élethelyzeteik függvényében akár több befogadó országban is megfordulnak, váltogatják a helyszíneket. Célszerűnek bizonyult tehát a területi szempontok helyett a választott téma adottságaihoz alkalmazkodni, és a beszélgetőtársakat, valamint a kutatási helyeket ennek függvényében kiválasztani, alakítani.

Az is nehezítette a munkámat, hogy nem feltétlenül értek össze a szereplők és történeteik. Izraelben és Olaszországban többé-kevésbé összefüggő kapcsolathálót volt szerencsém kutatni, ami ugyan transzlokális, de tagjai *összetáplálkoznak* egy lazábban vagy szorosabban felépülő háló tagjaiként. Ezen kívül viszont olyan egyénnel ismerkedhettem meg, akiknek sok közülük nem volt egymáshoz, esetleg néha előfordult egy-egy baráti kapcsolódás vagy csak időszakos, esetleg véletlenszerű ismerősi érintettség. Törekedtem ugyan arra, hogy a terepeket, a kapcsolathálókat vagy az egyéneket összekapcsoljam, de

ez több okból is naivan optimista elképzelésnek bizonyult. Elsősorban a téma érzékenysége szabott korlátokat: egyrészt a munkavégzés többnyire illegális vagy kvázi-legális jellege miatt, másrészt a női migrációval és a transznacionális családdal összefüggő magánéleti aspektusok miatt zárkóztak el sokan attól, hogy munkaadójukat, házastársukat, gondozottjukat, gondozójukat, gyereküket stb. megkeressem. Szívesen megszólítottam volna például otthon maradt férjeket, hogy láthassam, miként viszonyulnak a női migrációhoz, hogyan szervezik életüket apaként ebben az új szerkezetű családban és háztartásban, miként pozicionálják magukat a megváltozott jövedelemviszonyok tükrében magasabb keresetű feleségükhöz képest, hogyan alakult át a házastársi dinamika az ő értelmezésükben stb., de határozottan elutasították, hogy interjút készítek velük, legfeljebb néhány odavetett mondattal reagálták le a témafelvetést. Másrészt viszont a kutatómunka gyakorlati szempontjai szabtak korlátot a vizsgált téma inherens dinamikája követésének. Mivel pályázati alapokra támaszkodva kell megszerveznem a gyűjtőmunkát, terveimmel és elképzeléseimmel alkalmazkodnom kell a pályázati rendszerek természetéhez és elvárásrendszereihez. Magyarán: ott és akkor tudtam terepmunkát végezni, ahova és amikorra támogatást sikerült szereznem, illetve annyi időt tölthettem egy adott helyszínen, amennyit a pályázató jóváhagyott. Példaként említem, hogy igen szerettem volna összekapcsolni a Csángóföldön végzett terepmunkámat az olaszországi kirajzással. Bákó környéki kapcsolathálóm Észak-Olaszország felé orientált volna, de sajnos nem sikerült szert tennem olyan olasz kutatóintézetre, mely tagja volt annak a hálózatnak, amivel a magyar pályázató szerződésben állt. Így kerültem Közép-Olaszországba, ahol ugyan nagyon gazdag anyagot gyűjtöttem román nők körében, de nem sikerült megvalósítanom a téma szempontjából indokolt elképzelésemet. Be kellett érnem tehát a többszinterűségnek azon lehetőségeivel, melyek egy kevésbé szervezett, időnként spontán vagy sporadikus módon alakuló adatgyűjtéseiből nyerhetőek. Megállapítható tehát a jelen kutatás esetében is, hogy a *terep* post hoc képződött egy összetett együttműködés és párbeszéd eredményeként, melyet három lényeges szereplő formált: a kutató, a kutatott(ak) és a támogató(k).

A migrációkutatások számára a többszinterű etnográfia – a módszertan pragmatikus újításán, vagyis a terepek megtöbbszörözésén túlmenően – jelentős koncepcionális hozadéka, hogy a nemzeti és nemzetközi értelmezői kereten felülemelkedve megnyitja a transznacionális dimenziót: a migrációban résztvevőkre nem úgy tekintenek többé, mint akik A-ból B-be vándorolnak, hanem mint akik egy összetettebb globális térben és kapcsolathálóban mozognak, melynek elemei nem csupán a kibocsátó és a befogadó tér és társadalom elemeinek összeadásából szerveződnek, hanem az új paraméterek között

új képződmények (pl. kapcsolathálók és színterek) is keletkeznek, melyek újraírják a migráció topográfiáját (AMELINA, 2010; PRÓNAI, 2002). A kutatások többsége két helyszínhez kötődik továbbra is, melyek vagy a származási és befogadó társadalomhoz, vagy a kirajzás két különböző színtéréhez kapcsolódnak (pl. WEIBKÖPPEL, 2009; GALLO, 2009; CRINIS, 2012; HIRVI, 2012), de akár több kontinensre is kibővíülhetnek (LEONARD, 2009). Cindy Horst osztályozza a többszínű etnográfia módszerével végzett migrációkutatásokat aszerint, hogy individuálisan vagy csoportban, szimultán vagy lépcsőzetesen, illetve színtereket összekapcsolva vagy nem összekapcsolva végezték a kutatást (HORST, 2009). Mindeddig egyetlen példa van arra, hogy szimultán és összekapcsolt adatgyűjtést valósított meg egy kutatócsoport, mely megoldás ugyan szintén nem mentes a hibalehetőségektől (pl. kutatók eltérő képzettsége és személyes képességei), de feloldja a legtöbb dilemmát, ami a többszínű etnográfiával kapcsolatban felmerült. Valentina Mazzucato vezetésével 16 főállású kutatóasszisztensből álló csapat Ghanában és Amsterdamban dolgozott 2002 és 2005 között: 33 kapcsolathálót vizsgáltak, és 115 alannal tartották a kapcsolatot. Eredményeik lenyűgözőek és meggyőzőek. Akár mintaszerűnek is tekinthetnénk munkájukat, de követhetőségének komoly korlátja a projekt magas költségigénye, hiszen fél millió euróba került, így megismétlésére valószínűleg kevés példa lesz. (MAZZUCATO, 2009) Célszerűbb tehát a kisebb merítéssel dolgozó és több kompromisszumra kénytelen kutatások tanulságait mérlegelni, és az így született jó példákat követni.

Kételyek és esélyek

A többszínű módszer célja, hogy tágítsa az etnográfia határait, miközben természetesen újabb határokkal kell szembenéznie. A legtöbb támadás három szempontból éri: vitatják a terepmunka mélységét, keveslik annak időtartamát, illetve kétségek merülnek fel a gyűjtött adatok kontextusát illetően (HAGE, 2005; CANDEA, 2009; COOK et al., 2009).

Érthető, hogy nehéz megválni azoktól az elképzelésektől, melyek az antropológiai hagyomány egyik alapirányzatának alapjához kapcsolódtak több mint egy évszázadon keresztül. Az a vízió, miszerint tudományágunk kultúrák holisztikus, homogén és kontinuos rendszerét képes leírni, véglegesen visszaszoruló ideál, vitákat tovább nem inspirál, mert egy elmúlt korszak feltételezésének/elvárásának lenyomata csupán. Nemcsak azért, mert statikus, zárt, jól körülhatárolt kulturális csoportokat már nem lehet találni, hanem a kultúráról

szerzett elméleti tudásunk is megkérdőjelezi annak ilyen módon való létét és értelmezhetőségét. Azzal kell beérnünk tehát, hogy töredezett és diszkontinuus entitásokként kezeljük a kutatásunk fókuszába helyezett társadalmi csoportokat, kulturális jelenségeket, és ehhez találjuk meg az adekvát módszertani eszközöket, illetve integrálni tudjuk a gyors átalakulásokat és akár az ambivalenciákat is (MARCUS, 1995; HANNERZ, 2009; FALZON, 2009). A konvencionális mélység igényét Falzon azzal utasítja vissza, hogy a kutatás fókuszában lévő emberek sem tapasztalják ezt, ezért valószínűleg nem is ez a dolgok rendje. Amellett érvel, hogy egy kitágított, ám felszínes világ megismerése önmagában is egyik formája az elmélyedésnek. A nagy holisztikus ambíció helyett a hanyag kivágás, kiragadás is kielégítő kompromisszum, amennyiben az elég jó (FALZON, 2009). Cindy Horst szerint nem is célja a többszinterű terepmunkának egy *teljes*, lokalizálható kultúra megértése, hanem sokkal inkább célozza meg a transznacionális hálózatokat és áramlatokat. A többszinterű etnográfia valószínűleg nem tudja *sűrű* leírását adni egy individuális csomópontnak, viszont annál inkább garantálja magának a hálózatnak, belső dinamikájának és a kölcsönhatásban lévő személyek, dolgok, aktivitások, jelentések *sűrű* leírását. A lényeg a téma relevanciájának követése (HORST, 2009). A színterek minőségi leírását többé nem a geográfiai paraméterek biztosítják, hanem a transznacionális gyakorlatban termelődő új topográfiák, mint például a kapcsolatok és a diszkontinuitás (AMELINA, 2010).

A kutatás mélységének a vitatása szorosan összekapcsolódik a terepmunka időbeli tényezőivel. A többszintéren dolgozó kutató értelemszerűen kevesebb időt tölt egy-egy helyen. Nyilván csapatmunkában, mint ahogyan Mazzucato és kollégái kutattak, ez a probléma áthidalható volt, de a gyakorlati korlátok mégis többnyire az individuális kutatást teszik lehetővé. Hannerz meghaladottnak tartja az antropológia klasszikus elképzeléseit a terepmunkának ezen aspektusával kapcsolatban is. A kutató egy-két évig tartó hosszas ott-tartózkodása egy adott terepen egy korábbi társadalmi helyzet és dinamika lekövetéséhez alkalmazkodott. Ma már úgy is megérhetők az emberek, ha nem figyeljük meg őket minden évszakban, mert aktivitásuk és tevékenységi ciklusaik nem függenek a természet ilyen jellegű változásaitól. És már csak nem is gyalogosok, hogy életterük színhelye egy behatárolt terephez kötődjék, ahol a kutató *lecövekelte sátrát*, és tartósan állomásozik. Az *igazi bennszülöttek* helyett mobil egyéneket és más hatások által befolyásolt jelenségeket van módunk tanulmányozni (HANNERZ, 2003). Több szerző is arról számol be, hogy bár nem volt lehetősége tartósan egy helyen adatokat gyűjteni, az ismételt jelenlét és a többszöri visszajárás során terepismerete elmélyült (HANNERZ, 2009; WEIBKÖPPEL, 2009; LEONARD, 2009). Mennyi tehát az optimális idő, amennyit egy helyen eltölteni érdemes/szükséges ahhoz, hogy elmélyült ismeretekre tehezzünk szert?

Terepmunkám során, mint említettem, lépésről lépésre építkeztem. A legtalálóbbs a spirális etnográfia⁷ terminussal illetni azt a munkafolyamatot, amit megvalósítanom sikerült, melynek legfontosabb előnyét abban látom, hogy az új helyszínek bevonásával nemcsak új adatok és adalékok kapcsolódtak a korábbi kutatási eredményekhez, hanem folyamatosan mélyült a megértés.

A különböző helyszíneken különböző lehetőségekkel és így eltérő kihívásokkal voltam kénytelen szembenézni. Viszonylag ritkán tehettem fel a szépen csengő és elméleti eszmefejtésekre méltán teret nyitó kérdést, hogy „mennyi időt optimális egy adott terepen eltölteni?”, ugyanis a feladvány fordított volt: „hogyan tudom optimálisan felhasználni a rendelkezésemre álló időt, amit a támogató határozott meg?” Így aztán igen eltérő időtartamú terepmunkákról számolhatok be, melyekkel igyekeztem jól gazdálkodni, még ha időnként nagyon szűkösnek is éreztem a kereteket.

Saját környezetemben tulajdonképpen állandóan *terepen* vagyok. Budapesten és környékén folyamatosan készíthetem interjúmat, és a résztvevő megfigyelésnek sincsenek komolyabb korlátai. A legváratlanabb helyzetekben is előbukkanhat a téma, akár egy baráti beszélgetés, facebook-bejegyzés, telekocsis utazás vagy vidéki ismerős szálláskérése során is belátást nyerhetek abba, hogy valakinek az anyját/nagymamáját gondozzák/gondozták erdélyi asszonyok, vagy mondjuk Bécsbe/Londonba utazik, mert gondozni megy, hogy fizetni tudja a lakáshitelét, esetleg ezzel egészíti ki nyelviskolai tanári jövedelmét stb. Ráadásul olyan formában is bevonódtam a gondozói hálózatban, amit nem terveztem, a legkevésbé sem volt szándékom: gondozók és gondozottak (vagy még csak gondozandók) családtagjai olyan csomópontnak tekintenek és kezelnek ebben a hálózatban, aki munkaközvetítői potenciállal rendelkezik. Ezért gyakran előfordul, hogy felhívnak gondozók, amikor nincs munkájuk, és jelzik, hogy van szabad kapacitásuk, illetve a másik oldalon lévők is megkapják a telefonszámomat, amikor gondozóra van szükségük. Természetesen a közvetítést információk is követik, így tájékozódhatom arról, mennyire volt sikeres a felek összetalálkozása, milyen az együttműködés, hogyan küzdenek meg a nehézségekkel, milyen helyzetek generálnak feszültségeket, illetve hogyan alakulnak az egyéni életutak gondozók/gondozottak cseréje során.

Erdélyi és moldvai terepmunkám ettől valamennyire különböző, de mégis sok szempontból hasonló. Ezeken a helyszíneken ugyan nem tartózkodom folyamatosan, de rendszeresen visszajárok, a megfigyelések tehát folytonosak. Többnyire egy-két hetes időszakokat töltöttem különböző településeken (Csík-szereda, Madéfalva, Marosvásárhely, Szék, Gyergyószentmiklós, Tusnádfürdő, Zilah, Szilágysomlyó, Margitta, Bukarest, Bákó, Lujzikalagor) az elmúlt évek-

⁷ A terminus Cindy Horsttől származik. HORST, 2009, 123.

ben, vagyis 2008-tól. Nem terepmunka jellegű alkalmak, tehát családom és rokonaim látogatása során is, de legfőképpen a mikrobuszos utazások alkalmával szintén lehetőségem van ismereteket gyűjteni a témáról.

Vannak helyszínek, ahova csak rövid időre jutottam el. Kárpátalján, Burgenlandban, Kisinyovban egy-egy hetet tölthettem. Ez az időkorlát természetesen meghatározza a gyűjtött adatok körét. Ilyenkor intenzíven interjúztam, de csak azokat volt módom megkérdezni, akik ebben a rövid időtávban otthon voltak, ráértek és bizalmat tudtak adni nekem gyors döntés alapján. Nem volt lehetőségem a többszöri megkeresésre, a beszélgetőtársak szabadidejéhez való alkalmazkodásra, a fontos, de elzárkózó személyek megnyerésére. Korlátozottan tudtam hozzáigazítani az adatmerítést a téma számára releváns szempontokhoz, és be kellett érnem azzal, hogy ezek közül nem mindegyiknek tudtam érvényt szerezni. Kisinyovban azokra a kapcsolathálókra kellett szorítkoznom, melyek egyetemen oktató kollégáim számára elérhetők voltak a városon belül. Kénytelen voltam tehát ehhez rugalmasan alkalmazkodni, és hogy növeljem annak esélyét, hogy ez alatt a rövid idő alatt valami érdemlegeset megismerhessek, ehhez igazítottam kutatói kérdéseimet: arra törekedtem, hogy a nő migráció következtében transznacionálissá vált családok fiatal felnőtt gyerekeit szólítsam meg, akik egy ilyen tapasztalással a hátuk mögött épp azelőtt a döntés előtt állnak, hogyan valósítsák meg saját lokális vagy globális pályájukat és családalapítási elképzeléseiket. Kárpátalján terepmunkában tapasztalt kollégámnak köszönhetően viszonylag kiterjedt merítéshez juthattam a szűkös keretek között is, mivel körültekintően és alaposan előkészítette számomra az *utakat*, segített a terepbejáráshoz szükséges feltételek megteremtésében, és folyamatos kommentárjaival értékes kiegészítő ismeretekkel járult hozzá az adatok értelmezéséhez.⁸ Burgenlandban egyetlen személy, a református lelkész bizalmi körére korlátozódott terepmunkám. Mivel alapvetően zárkózottak voltak a felsőőriek, ráadásul ezt a témát a privát szférához tartozónak ítélték meg, csak azokkal volt alkalmam beszélgetni, akik a lelkész ajánlására megnyíltak, önálló kezdeményezéssel nem tudtam eljutni egyetlen újabb interjúalanyhoz sem. Ezt a merítést szükségesnek tartottam kiegészíteni szombathelyi adatgyűjtéssel, ami ugyan geográfiailag a határ másik oldalán van, és egy másik államhoz tartozó település, de a téma szempontjából a két földrajzi terület egy szintérnek tekinthető.

Olaszországi terepmunkám jelentősen eltért ezektől. Három hónapot töltöttem Anconában, tartósan egy adott közösséget figyelhettem meg egy területileg viszonylag jól körülhatárolható és áttekinthető *helyen*. Valamennyi szintér közül ez mutatja a legtöbb hasonlóságot a klasszikus értelemben vett antro-

⁸ Ez úton mondok ismételtet köszönetet Borbély Sándornak és családjának.

pológiai terepmunkával a gyűjtés kereteit, stratégiáit és folyamatát tekintve. Megvoltak a belépés és kilépés *rítusai*, a befogadás lépései, a kutatói szerepkör megrajzolása/tulajdonítása/fenntartása és időnkénti elmosódása, a szereptévesztésekből adódó nehézségek, a jelenlét és megfigyelés folyamatossága, valamint a részvétel lehetősége. Volt módom tehát ismételt beszélgetésekre, bizalom kiépítésére, különböző szempontok szerinti optimális kapcsolathálók felgöngyölítésére, érzékeny témák kibontására, speciális kérdésekhez megtalálni az adekvát informátorokat, súlypontváltásokra, a munkavégzés belső logikájának a lekövetésére, valamint az egyéni élethelyzetekből adódó krízishelyzetek megfigyelésére.

Izraeli terepmunkám egy kicsit keveréke mindezeknek: egyik sem igazából, de sok hasonlóságot mutat valamennyivel. Három hetet töltöttem az országban, főként Jeruzsálemben és Tel Avivban tartózkodtam, de eljutottam a környező vidéki településekre is. Sajátosan indult ez a terepmunka. Mivel tudtam, hogy kevés idő áll a rendelkezésemre, kerestem a lehetőségeket a munka minél jobb előkészítéséhez. Véletlenszerűen – többszörös családi és ismerősi közvetítéssel keresztül – eljutottam egy kint dolgozó gondozóhoz, aki – mint később kiderült – az izraeli magyar ápolói kapcsolatháló legmeghatározóbb csomópontja. Agilis és proaktív személyiségéből kifolyólag több facebook kapcsolatom is lett igen hamar, és új *ismerőseimmel* chateltem és skype-oltam már kiutazásom előtt. Megjegyzem, a chatelések többségét nem én kezdeményeztem, hanem a lányok *barátkoztak* velem, érdeklődtek személyemről, kiutazásomról, ottani terveimről, vagy csak beszámoltak Izrael szépségeiről, főként turista látványosságairól – a chatelés műfajának megfelelően váltottunk rövidebb, főként felszínes, de mégis tájékozódó üzeneteket. Megérkezésemkor tehát nem egy idegen világba csöppentem. Azt hittem, főként én leszek a kapcsolatok kezdeményezője és hálózatok kibogozója, de ebben az esetben sokkal aktívabb volt a másik oldal, mint azt valaha tapasztaltam. Nagy meglepetésemre már első este csörgött a telefon hotelszobámban, és egy hölgy érdeklődött felőlem. Ismeretlen ismerősöm – aki nem a gondozói kör tagja, hanem más szalon keresztül értesült kiutazásomról – ettől kezdve rendszeresen hívott, beszámoltatott legfrissebb tapasztalataimról, kommentálta meglátásaimat, és elhalmozott különböző tudnivalókkal. A szálloda séfje is már előzetesen tudott rólam, a gondozói kapcsolathálón keresztül valamilyen módon értesült felőlem, és mivel véletlenül épp náluk volt a szállásom, a reggeliknél is volt rendszeres társaságom és készséges informátorom. Ez a dinamika a továbbiakban is elég jellemző volt. Nemcsak én kerestem fel személyeket, hanem ők is kerestek, sőt még közös utazást és kikapcsolódási programokat is szerveztek. Bár igen intenzíven léptek fel, korántsem voltak tolakodóak vagy korlátozóak munkámra nézve.

Mindvégig a magam szempontjai szerint alakíthattam az adatgyűjtési helyzeteket, és szabadon választhattam ki interjúalanyaimat az általuk készségesen megnyitott kapcsolathálón belül. Hazautazásom után sem szakadt meg a kapcsolat velük: emailen, facebookon és néha még skype-on is követtük továbbra is egymás életútját. Ez a sok szempontból nagyon különleges gyűjtési helyzet sajátos színtere a kutatásnak: egy virtuális *terep* néhány hétre lokalizálódott, majd később ismét virtuális dimenzióban vált elérhetővé, megfigyelhetővé.

Utolsóként említem az Amerikai Egyesült Államokban végzett munkámat. Öt hónapot töltöttem a Woodrow Wilson International Center for Scholars kutatóintézetben a fővárosban. Alaposabb megfigyelésekre tehát elsősorban Washingtonban volt lehetőségem, de interjúztam Chicagóban, New Yorkban és New Jerseyben is. Bár hosszabb időt töltöttem itt el, mint Olaszországban vagy Izraelben, nem jutottam el terepmunkám során hasonló mélységekbe. Nagyobb (nemcsak földrajzi értelemben véve) *terep* volt, lényegesen több kapcsolathálóval, szétszórtabb és nagyobb variabilitást mutató gazdálkodói társadalommal, nehezebben elérhető kapcsolatokkal és csomópontokkal, nehezebben követhető kapcsolati szálakkal. A rendelkezésemre álló idő kevésnek bizonyult ahhoz, hogy komplexebb ismeretekhez jussak. Pilotkutatásnak tekintem tehát az itt elért eredményeket, melyek egy későbbi terepmunka felépítéséhez jól használható kiindulási és támpontokkal szolgálhatnak.

Többszínű terepmunkám részletes bemutatása után világosan látható, hogy ez a módszer sok rugalmasságot, kreativitást és folytonos technikaváltást igényel (lásd még AMELINA, 2010). Mint ahogyan az is, hogy a különböző színtereken szerzett ismeretek összehasonlítása nem lehet célja az értelmezésnek. Már csak azért sem, mert az összehasonlíthatóság feltételei kevésbé adóttak. Az eltérő keretek miatt más-más technikákat voltam kénytelen alkalmazni, néhol főként interjúztam, máshol lehetőségem volt több jelenlétre és megfigyelésre, illetve helyenként igen részletes terepnaplót írtam, mert ez volt a legoptimálisabb formája az adatrögzítésnek. Van olyan színtér, ahol folyamatosan tartózkodom; van, ahova visszajárok; van, honnan eljöttem, és megszakadtak a szálak; illetve van olyan is, ahonnan eljöttem ugyan, de folyamatos az utánkövetés a digitális kommunikációs eszközöknek köszönhetően. Az interjúk fókuszai és a kutatói kérdések is változtak a lehetőségekhez igazodva. A kutatói pozícionálás stratégiáit és a kutatás témájának megfogalmazását is állandóan terepre kellett *szabnom*, hiszen teljesen másképpen viszonyultak a kutatási szituációhoz Kárpátalján, Felsőőrben, Kisinyovban vagy New Yorkban. A kutatónak tulajdonított szerepekörök is igen eltérőek voltak, ami meghatározta a beszélgetés jellegét: Olaszországban kezdetben potenciális riválisnak, majd újságírónak tartottak; Izraelben barátnő jellegű turistaként kezeltek; Ausztriában egyfajta *magyar*

kistestvér voltam, akinek segítettek, hogy információkhoz jusson a nyugati és a magyarországi magyarok kapcsolatairól; Magyarországon tudományos kutatónak számítok, aki egy országosan ismert intézmény számára valamifajta komoly és hivatalos (ezért időnként gyanús) munkát végez; Kárpátalján *nadrágos ember* voltam, aki egy hierarchikus elhelyezésben fentebb található, mivel a magyar fővárosból érkezett, illetve időnként a *Bezzeg az erdélyiek!* címkével ellátott csoportba téve éreztem magam; Erdélyben szimultán vagyok belső és külső tag, a mi-csoport része, szomszéd, barát, ismerős, barát barátja, ismerős ismerőse stb., illetve külső megfigyelő, egy magyarországi, aki ki tudja már megint mit akar, és miért tesz fel kérdéseket a nem hivatalos ottani munkáról; az Amerikai Egyesült Államokban pedig átmeneti színfoltja voltam a magyar diaszpórának autentikus és frissen érkezett magyarként, aki ráadásul egy még *igazibb* – mert tradicionálisnak vélt – magyar világból, Erdélyből származik. Nem szükséges hosszasan magyaráznom, hogy ezek a tulajdonított jelentések és szerepek igen különféle viszonyulásokat idéztek elő, így aztán a beszélgetések során különböző nehézségekkel kellett megküzdennem, hogy feltehessem kérdéseimet, és minél nyíltabb, teljesebb válaszokat kaphassak.

Eljutottunk tehát az alapproblémához: mihez lehet kezdeni az így szerzett ismeretekkel, és hogyan lehet őket együtt kezelni? Ez az a szint, ahol érdemes a többterepűségből a többszinterűségbe lépni koncepcionálisan is, és nem a terek összevethetőségét keresni, hanem a színterek közötti kapcsolódási lehetőségeket megtalálni, feltérképezni. Munkám során a kelet- és közép-európai nőknek a globális gondozói ágazatban való részvételét figyelhettem meg a jelenség (nemcsak a tér!) különböző pontjain, illetve ennek belső dinamikájára és logikájára nyertem rálátást. Megérthettem kik és miért mennek egyik vagy éppen másik országba; milyen transznacionális csatornákat használnak; milyen szempontok alapján orientálódnak ezekben és hogyan váltogatják őket; a nemzeti szintű munkajogi és bevándorlási szabályok hogyan hatnak a gondozói tevékenységre és a női szereplehetőségekre; milyen kulturális tényezők (és hogyan) befolyásolják a háztartásban foglalkoztatott státuszát; a migrációs tervek és pályák hogyan formálódnak különböző keretek között; miként integrálódik az idősgondozás a háztartásiparba vagy az ápolói tevékenységi körbe; mit jelent az otthon és a család transznacionális alapokra helyezve stb. Mind olyan aspektusok, melyek akkor tárulkoznak fel, ha a kelet- és közép-európai nők mobilitását egy globális tendencia részeként szemléljük. És bár ebben a globális dimenzióban a vizsgált gondozói körök nem feltétlenül kapcsolódnak közvetlenül egymásba, mégis kirajzolódik egyfajta összefüggő világ a közös tapasztalatok, élethelyzetek, értelmezések, jelentések és a szövevényes transznacionális hálózatok révén.

A többszinterű etnográfia kapcsán felmerülő kétségek között harmadikként említettem az adatok kontextualizálhatóságát, amire itt, ezen a ponton érdemes reflektálni. Folyamatosan bővülő terepkutatásom során azért mentem újabb és újabb helyszínekre, mert érzékeltem, hogy a jelenség megértésének a kulcsa nem a lokálisan elérhető kontextusokban lelhető fel, hanem a jelenség különböző aspektusainak a vizsgálata során érhető el. Azáltal kerültek kontextusba az adataim, hogy több szintén szemlélhettem a folyamatot. Az egyes szinterek egymásnak képeztek kontextust a megértés elmélyítéséhez. Appadurai szomszédságra vonatkozó értelmezésére emlékeztet ez a helyzet, aki arra a sajátos dialektikára világított rá, hogy miközben a szomszédságok a történelem, a környezet és a képzelet véletlenszerűsége által termelt kontextusok között léteznek, maguk is folyamatosan létrehoznak ilyen kontextusokat, így a szomszédságok mint kontextusok megtermelik a szomszédságok kontextusát (APPADURAI, 2001, 12–13.).

Terepmunka a világhálón

Külön kitérek a virtuális színtérben végzett terepmunkára, mivel újszerűsége miatt vet fel tisztázandó kérdéseket, melyekre reflektálni szükséges. Két vetülete van a problémakörnek. Egyrészt: hogyan *terep* az internet a maga körülhatárolhatatlanságával, fizikai paramétereiktől való elrugaskodottságával, szabadságával és szabadosságával, eltérő *játékszabályaival* és lehetőségeivel, gyors változásaival, sajátos belső dinamikájával? Másrészt: miképpen kapcsolhatók össze a virtuális térben és a területiség jegyeivel rendelkező helyeken végzett valóságdarabok *tereppé*?

Sok kutatót inspirált ez a kihívás, számtalan értelmezés íródott, melyek közül most főként Daniel Miller gondolatait emelem ki. Don Slaterrel közösen írt munkájukban (*The Internet: An Ethnographic Approach*) amellet érvelnek, hogy az internet nem egy *kívül lévő világ*, hanem be van ágyazódva a társadalmi struktúrákba és kapcsolatokba. A virtualitás nem független a reális, fizikai világtól és tértől, ezért nem is kezelhető különválasztva e kettő. Az internet nem egy új realitás, hanem egy új közvetítési forma, és a virtualitás is egy olyan képessége a kommunikációs technikáknak, mely inkább teremt, mint pusztán közvetít valóságokat. Az online és az offline élet szembeállítását és külön kezelését nem tartják gyümölcsözőnek, és mindenképpen arra ösztönöznek, hogy az antropológiai kutatások túllépjenek ezen a dichotómián (MILLER – SLATER, 2001). Mivel a téma jelentősége folyamatosan növekedett, Daniel Miller tíz

év múlva javaslatot tett Heather A. Horsttal egy új irányzat, a digitális antropológia megalapítására, melynek alapjait a *Digital Anthropology* címet viselő szerkesztett kötetben fektették le. A bevezető tanulmányban a szerkesztők ismételten a predigitális világgal kapcsolatos nosztalgikus érzések és romantikus gondolatok elengedésére sarkallnak, és kiállnak amellett, hogy a digitális technikák, akárcsak bármilyen más eleme a materiális kultúrának, egyre inkább annak a világnak a teremtéséhez járulnak hozzá, ami emberivé tesz bennünket (MILLER – HORST, 2012). A kötetből két tanulmányra utalnék még, Tom Boellstorff elemzésére és Daniel Miller önálló írására, ugyanis mindketten kitérnek a számomra fontossá vált Facebookra mint kutatási színtérre: ennek a mindennapi életbe való szerves beágyazottságát mutatják be, illetve Fülöp-szigeteki migráns nők példáján Miller arra a megállapításra is eljutott, hogy számukra ez egyféle otthonná vált, mivel bezárt életformájuk következtében itt élük társadalmi életüket (BOELLSTORFF, 2012; MILLER, 2012).

Kutatásom során a Facebook, mint említettem, nem szándékoltan ugyan, de a vizsgált jelenség dinamikájából, illetve a megfigyelt közösség sajátos életformájából és önszerveződéséből adódóan fontos színtérré vált. Meg kell említenem, hogy más kutatás során is előkerült a Facebook, de ettől még nem vált *tereppé* a virtuális dimenzió. Nemrég ért véget az MTA BTK Néprajztudományi Intézet keretében zajlott négyéves hármashatár-vizsgálat.⁹ Ennek következtében is gyarapodtak ismerőseim a közösségi hálón, sokan bejelöltek, miután találkoztunk, de az így elérhetővé vált ismeretek csak adalékokként egészítették ki a fizikai térben gyűjtött adataimat. Főként egyéni érintettségű, magánéletre vagy néha munkára vonatkozó bejegyzéseket láthattam, de ezek közösségi relevanciája és témámhoz való kapcsolódásuk mértéke minimális volt. Az Izraelben dolgozó magyar nők Facebook-aktivitása és kapcsolataik virtuális szerveződése olyan jelentős, hogy esetükben valóban tapasztalhatóvá vált az online és az offline élet szerves összekapcsolódása, sőt akár összemosódása. Ezért a velük végzett munka során a kutatási színtérre úgy tekintettem, mint amit egyaránt formál a fizikai és a digitális tér és tevékenység.

A területhez kötött és szemtől-szembeni interakciókra épülő terepmunkatechnikák viszont nem ültethetőek át maradéktalanul a virtuális színtér módszertani eszközkészletébe. Gondolok itt egyrészt azokra a dilemmákra, amelyeket az etnográfus számára oly fontos *adatközlő* és a vele való kapcsolatalakítás hagyományos formáinak megváltozása, alternatív módozatai vetnek fel (vö. MARKHAM, 2013.), másrészt viszont az igen lényeges etikai kérdésekre. Többeknek lettem Facebook-ismerőse évekkal ezelőtt, amikor Izraelben jártam, és

⁹ Lásd <http://www.nti.btk.mta.hu/harmashatarok/index.html> – utolsó letöltés: 2016. március 16.

mivel bejelöltek, azóta is folyamatosan látom a bejegyzéseket, fotókat, kommentárokat. Vajon mennyire emlékeznek még arra, hogy kutatói minőségemben találkoztam velük/érdeklődtem irántuk? Amikor nincsenek nálam – mert láthatatlan vagyok – munkaeszközeim, melyek egyértelműen észlelhetővé teszik szerepkörömet és jelenlétem indokát/szándékát, felmerül-e bármelyikükben is mielőtt posztolnának, hogy ezt egy kutató is figyeli? Meghívtak Facebook-csoportjukba, aminek tagja vagyok azóta is. Nyilvános, de passzív tagja. Soha nem írok bejegyzést ide, tehát néma és láthatatlan vagyok. Mennyiben tekinthető *résztevő megfigyelésnek* ez a test nélküli jelenlét? Azt gondolom, a fizikai érzékelhetőség hiányában részvétléről aligha beszélhetünk. Még a klasszikus értelemben vett megfigyelői státusz is értelmezést igényel a virtuális színtér esetében. Az offline megfigyelői jelenlét, még ha maximálisan passzív is, a testi észlelhetőség miatt hatással van az eseményekre, ám ugyanez nem érvényes az online térre: ezért inkább csak a kukkolói szerepkörnek feleltethető meg. De milyen etikai szabályok vonatkoznak egy kukkolóra? Hogyan járjon el egy kukkoló, ha korrekt akar lenni ismerőseivel szemben?¹⁰ Vannak ugyan jogilag védhető kutatói eljárások, de mivel ezek emberileg nem teljesen megnyugtatóak, úgy döntöttem, az innen szerzett ismereteimet direkt módom nem vonom be kutatásomba, illetve hasonlóan járok el, mint a személyes találkozás során szerzett ismeretek esetében, vagyis ügyelni fogok arra, hogy semmilyen személyazonosításra lehetőséget adó információt ne tegyek közzé. A Facebookon keresztül elérhetővé vált tudást mindössze arra használom, hogy a közösségi dinamikákat és a kapcsolatháló működését értem meg – az egyéni érintettségi szint fölött –, illetve segítségemre van abban, hogy megerősítsen vagy cáfoljon rövid terepmunkám alatt végzett megfigyeléseket, visszaigazoljon meglátásokat, összefüggéseket.

És mi a helyzet az elefánttal?

Joanna Cook és szerzőtársai a többszinterű etnográfia bírálatát egy tanítómesére építik a vakokról és az elefántról, amit a néphagyomány Buddhának tulajdonít. Eszerint a király elrendelte, hogy a birodalmában élő vakokat hozzák el, és

¹⁰ A Facebook erről így rendelkezik Jogi és Felelősségi Nyilatkozata 5. pontjának 7. részében: „Ha információt gyűjt felhasználókról: szerezzé meg hozzájárulásukat, tegye nyilvánvalóvá, hogy Ön (és nem a Facebook) gyűjti az információkat, és tegyen közzé adatvédelmi szabályzatot, mely meghatározza, hogy milyen információkat gyűjt, és hogyan használja fel azokat.” <https://www.facebook.com/legal/terms/update> – utolsó letöltés: 2016. március 16.

ismertessék meg az elefánttal, majd megkérdezték tőlük, hogy milyen az elefánt. Azok, akik a fejét érintették, azt válaszolták, olyan, mint egy edény. Akik a fülét tapintották, úgy vélték, rostáló kosárra hasonlít. Akik az ormányával találkoztak, az ekét említették. És így tovább, majd vitázni kezdtek. A példázatot akkor szokták elmesélni, amikor óvni akarnak, hogy részleges meglátások alapján következtetéseket vonjunk le az igazságról – jegyzi meg a szerzők, majd párhuzamba állítják a többszinterű etnográfia módszertanával. Kétségbe vonják, hogy a részek bármiféle egészhez vezetnének, és amellett érvelnek, hogy a szinterek bővítésével csak a lépték növelhető, a kutatás és a megismerés minősége nem (COOK et al., 2012).

Nos, nem tudom, hogy létezik-e elefánt vagy sem. Azt mégis tapasztalhattam a többszinterű kutatás során, hogy túlmutat több terep megismerésénél. Kirajzolódik általa valami nagyobb, valami tágabb *térben* történő jelenség. Több terep megismerése többet nyújt az összehasonlítás lehetőségénél, illetve a részismeretek halmozásánál. A spirálisan felépített terepmunka elvezetett magasabb összefüggésekig, még ha nem is a teljesség megismeréséig.

IRODALOM

AMELINA, Anna

- 2010 Searching for an Appropriate Research Strategy on Transnational Migration: The Logic of Multi-Sited Research and the Advantage of the Cultural Interferences Approach. *Forum Qualitative Social Research*, 11, 1. (<http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1279/2916> – utolsó letöltés: 2016. február 18.)

APPADURAI, Arjun

- 2001 A lokalitás természete. *Regio*, 12, 3, 3–29.

BICZÓ Gábor

- 2012 Szempontok az etnikai együttélés egyensúlyi helyzeteinek elméletéhez. *Kultúra és Közösség*, IV, III, III–IV, 23–35.

BOELLSTORFF, Tom

- 2012 Rethinking Digital Anthropology. In: HORST, Heather H. – MILLER, Daniel (szerk.): *Digital Anthropology*. 39–60. London – New York, Berg.

CANDEA, Matei

- 2009 Arbitrary Locations: In Deference of the Bounded Field-site. In: FALZON, Mark-Anthony (szerk.): *Multi-Sited Ethnography. Theory,*

- Praxis and Locality in Contemporary Research*. 25–46. Farnham – Burlington, Ashgate.
- CLIFFORD, James
 1997 Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology. In: GUPTA, Akhil – FERGUSON, James (szerk.): *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*. 185–222. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press.
- COLEMAN, Simon – COLLINS, Peter (szerk.)
 2006 *Locationing the Field. Space, Place and Context in Anthropology*. Oxford – New York, Berg.
- COOK, Joanna – LAIDLAW, James – MAIR, Jonathan
 2009 What if There in No Elephant? Towards a Conception of an Un-sited Field. In: FALZON, Mark-Anthony (szerk.): *Multi-Sited Ethnography. Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*. 47–72. Farnham – Burlington, Ashgate.
- CRINIS, Vicki
 2012 The Challenges of Fieldwork: Researchers, Clothing Manufacturers, and Migrant Workers. *Journal of Social Issues in Southeast Asia*, 27. 1. 168–189.
- FALZON, Mark-Anthony
 2009 Introduction: Multi-Sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research. In: FALZON, Mark-Anthony (szerk.): *Multi-Sited Ethnography. Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*. 1–24. Farnham – Burlington, Ashgate.
- FEISCHMIDT Margit
 2007 Az antropológiai terepmunka módszerei. In: KOVÁCS Éva (szerk.): *Közössegtanulmány. Módszertani jegyzet*. 223–233. Budapest – Pécs, Néprajzi Múzeum – PTE-BTK Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék.
- GUPTA, Akhil – FERGUSON, James
 1997 „The Field” as Site, Method, and Location in Anthropology. In: GUPTA, Akhil – FERGUSON, James (szerk.): *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*. 1–46. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- GALLO, Ester
 2009 In the Right Place at the Right Time? Reflections on Multi-Sited Ethnography in the Age of Migration. In: FALZON, Mark-Anthony (szerk.): *Multi-Sited Ethnography. Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*. 87–102. Farnham – Burlington, Ashgate.

GATT, Caroline

- 2009 Emplacement and Environmental Relations in Multi-Sited Practice/Theory. In: FALZON, Mark-Anthony (szerk.): *Multi-Sited Ethnography. Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*. 103–118. Farnham – Burlington, Ashgate.

HAGE, Ghassan

- 2005 A Not so Multi-sited Ethnography of a Not so Imagined Community. *Anthropological Theory*, 5, 4, 463–475.

HANNERZ, Ulf

- 2003 Being there... and there... and there!: Reflections on Multi-Site Ethnography. *Ethnography*, 4, 201–216.
- 2009 The Long March of Anthropology. In: FALZON, Mark-Anthony (szerk.): *Multi-Sited Ethnography. Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*. 271–282. Farnham – Burlington, Ashgate.

HIRVI, Laura

- 2012 Multi-Sited Fieldwork amongst the Sikhs in Finland and California. Reaching the Offline via the Online. In: HIRVI, Laura – SNELLMAN, Hanna (szerk.): *Where is the Field? The Experience of Migration Viewed through the Prism of Ethnographic Fieldwork*. 23–44. *Studia Fennica Ethnologica*.

HIRVI, Laura – SNELLMAN, Hanna (szerk.)

- 2012 Where is the Field? The Experience of Migration Viewed through the Prism of Ethnographic Fieldwork. *Studia Fennica Ethnologica*.

HORST, Cindy

- 2009 Expanding Sites: The Question of 'Depth' Explored. In: FALZON, Mark-Anthony (szerk.): *Multi-Sited Ethnography. Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*. 119–134. Farnham – Burlington, Ashgate.

HORST, Heather H. – MILLER, Daniel (szerk.)

- 2012 *Digital Anthropology*. London – New York, Berg.

KISDI Barbara

- 2012 *A kulturális antropológia története, elméletei és módszerei. Egyetemi jegyzet*. Budapest, Pázmány Péter Katolikus Egyetem.

LAJOS Veronika

- 2013 A modernitás eleganciája. A kritikai szembenézés társadalomtudományi gyakorlatának néhány aspektusa. *Kultúra és Közösség*, 4, 4, 43–54.

LEONARD, Karen Isaksen

- 2009 Changing Places: The Advantages of Multi-Sited Ethnography. In: FALZON, Mark-Anthony (szerk.): *Multi-Sited Ethnography. Theory,*

- Praxis and Locality in Contemporary Research*. 165–180. Farnham – Burlington, Ashgate.
- MARCUS, George E.
 1995 Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95–117.
 2000 Introduction. In: MARCUS, George E. (szerk.): *Para-Sites. A casebook against cynical reason*. 1–14. Chicago – London, University of Chicago Press.
- MARKHAM, Annette N.
 2013 Fieldwork in Social Media. What Would Malinowski Do? *Journal of Qualitative Communication Research*, 2, 4, 434–446.
- MAZZUCATO, Valentina
 2009 Bridging Boundaries with a Transnational Research Approach: A Simultaneous Matched Sample Methodology. In: FALZON, Mark-Anthony (szerk.): *Multi-Sited Ethnography. Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*. 215–232. Farnham – Burlington, Ashgate.
- MILLER, Daniel
 2012 Social Networking Sites. In: HORST, Heather H. – MILLER, Daniel (szerk.): *Digital Anthropology*. 146–164. London – New York, Berg.
- MILLER, Daniel – HORST, Heather H.
 2012 The Digital and the Human: A Prospectus for Digital Anthropology. In: HORST, Heather H. – MILLER, Daniel (szerk.): *Digital Anthropology*. 3–38. London – New York, Berg.
- MILLER, Daniel – SLATER, Don
 2001 *The Internet: An Ethnographic Approach*. Oxford – New York, Berg.
- NADAI, Eva – MAEDER, Christoph
 2005 Fuzzy Fields. Multi-Sited Ethnography in Sociological Research. *Forum Qualitative Social Research* 6. 3. (<http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/22/47> – utolsó letöltés: 2016. február 18.)
- NAGY Károly Zsolt
 2012 „Hová lett a református öntudat?” *A magyar református felekezeti identitás megújításának néhány diskurzusáról*. Doktori disszertáció. Pécs. Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Nyelvtudományi Doktori Iskola Kommunikáció Doktori Program.

PRÓNAI Csaba

- 2002 Migráció és kulturális antropológia (Tudománytörténeti vázlat). In: KOVÁCS Nóra – SZARKA László (szerk.): *Tér és terep. Tanulmányok az etnicitás és az identitás kérdésköréből*. 347–366. Budapest, Akadémiai kiadó.

SANDU, Dumitru

- 2006 Expolatarea Europei prin migrații pentru muncă: 1990–2006. In: SANDU, Dumitru (szerk.): *Locuirea temporară în străinătate. Migrație economică a românilor: 1990–2006*. 17–39. București, Fundația Pentru o Societate Deschisă.

TÁNCZOS Vilmos

- 1996 Kitántorgott... Magyarországra. Egy társasutazás margójára. In: Uő.: *Keletnek megnyílt kapuja. Néprajzi esszék*. 16–41. Kolozsvár, KOM-PRESS, Ariadné Könyvek.

VÖRÖS Miklós – FRIDA Balázs

- 2005 Az antropológiai résztvevő megfigyelés története. In: LETENYEI László (szerk.): *Településkutatás. A települési és térségi tervezés társadalomtudományos alapozása. Módszertani szöveggyűjtemény*. 395–416. Budapest, L'Harmattan – Ráció Kiadó.

WEIBKÖPPEL, Cordula

- 2009 Traversing Cultural Sites: Doing Ethnography among Sudanese Migrants in Germany. In: FALZON, Mark-Anthony (szerk.): *Multi-Sited Ethnography. Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*. 251–270. Farnham – Burlington, Ashgate.

NURSES IN SEVERAL LOCATIONS – RESEARCH AT VARIOUS SITES

METHODOLOGICAL DECISIONS IN MULTI-SITED ETHNOGRAPHY

The investigation of the integration of East-Central European nurses into global labour market excluded the possible analysis of a spatially well definable group at the beginning of the research project; therefore the application of a different method became necessary. These women move between not only home and a new place of residence abroad, but, depending on job opportunities and various life situations, live in a number of countries, changing sites. Consequently, it has seemed adequate to focus on the specific features of the subject matter and to choose sites of research accordingly.

For the study of migration it is a significant contribution of multi-sited ethnography, beyond the pragmatic novelty of methodology, i.e. the multiplication of sites, that transgressing the national and international interpretive framework, it opens up transnational dimension and draws attention to the fact that new entities (e. g. networks and sites) may come into being that rewrite the topography of migration. This method requires flexibility, creativity and shifts of technology. But how can this new type of information be managed? This is the level where it is worth stepping over from multiple fields to multiple sites, and search for the connection between the sites instead of the comparability of fields. The author of the article provides an interpretive framework for the understanding of participation of east-central European women in global catering sector at various points of the phenomenon and it contributes to the exploration of the inner dynamics and logics.

In course of the ever-expanding field research integrating new sites it may become clear that the key to understand the phenomenon is not to be detected in locally available contexts, but, rather, in the study of the various aspects of the phenomenon. Data got into context due to glancing at the process at several sites. The sites formed context for one another to deepen understanding.

„SZÍNES” TEREPMUNKA

EGY HAZAI SZÍNKUTATÓ DILEMMÁI

„A terepkutatás olyan az antropológiának, mint a vértanúk vére az egyháznak” – állította a 20. század elején Ch. G. Seligman (STOCKING, 1983, 84.; PRÓNAI, 2007, 48.). Még napjainkban is az intenzív, a vizsgált emberek életébe(n) belemerülő, „alámerülő” (BORSÁNYI, 1988, 55.; CARSTEN, 2012), „megmerítkező” (A. GERGELY, 2006), tartós együttélésen és „közvetlen megfigyelésen alapuló terepanropológia, vagy Bronisław Malinowski tréfás szavaival, *szabadtéri munka*” a kulturális antropológia legfőbb védjegye (LENCLUD, 1994, 120.), az „elsőkézbeli információk megszerzésének” kitüntetett (BORSÁNYI, 1988, 66. 54.), a kutatás antropológiai jellegét meghatározó eszköze (Vö. CLIFFORD, 2003, 11.; BORSÁNYI, 1988, 53.; MÉSZÁROS, 2010, 173.). Voltaképp „az antropológiához vezető királyi út”, vagyis a terepmunka az (BOHANNAN – GLAZER, 2006, 133.), a módszer, amely „meghúzza az antropológia diszciplináris határait és megalapozza az antropológus szakmai identitását” (VÖRÖS, 1999, 598. Vö. PRÓNAI, 1995, 32.). Sőt, ez a privilegizált vizsgálati eljárás „az antropológus legitimitásának legfőbb eszköze és esetenként egyetlen alapja” (MÉSZÁROS, 2013, 47.). A mai kulturális antropológia legtöbbször idézett kritikusa szerint is ez a módszer a szakma „talán legmaradandóbb hozzájárulása a humán tudományokhoz” (CLIFFORD, 2001, 6.).¹

Ugyanakkor a terepmunkának – éppúgy ahogyan a terep fogalmának – számos, módszertanilag többé-kevésbé eltérő válfaja van (Vö. CLIFFORD, 2005, 76.). Például Edmund Leach 1982-ben azt állította, hogy a szociálandropológusok és kulturális antropológusok terepmunkái sok esetben eltérnek egymástól (LEACH, 1996, 32.). A színkutatások terepen használt vizsgálati technikái szintén sajátos jegyekkel bírnak, olyannyira, hogy – például Brent Berlin és Paul Kay manapság is irányadó, 1969-es (1991) publikálású kutatása esetében – még az is megkérdőjelezhető, hogy az „antropológiai terepmunka” címke megfelel-e ezek jelölésére. A következőkben megkísérlem összefoglalni azt, hogy a kulturális antropológia berkein belül melyek a legtöbbször idézett szín témájú, „színes” terepmunkán alapuló kutatások, illetve hogy ezeknek módszertanából és

¹ Mint sok más esetben, ez csupán az elmélet, a valóságban vannak nem terepmunkán alapuló antropológiai kutatások is.

tapasztalataiból kiindulva milyen terepmunkába érdemes fognia napjainkban annak a néprajztudományi műveltséggel rendelkező magyar kutatónak, aki szintén a színek iránt érdeklődik.

William Halse R. Rivers (1901) tanulmányozta elsőként terepen különböző népek színjelnevezését, színérzékelését, ill. színpreferenciáját, amikor részt vett a híres, a Torres-szigetek „vadjainak” tudományos kutatását célul kitűző – hét hónapon át tartó – Cambridge-i expedíción, amelyet Haddon szervezett.² Az összehasonlítási anyagként szolgáló európai emberek színlátásán túl számos nép tagjainak látását tesztelte ez az orvos végzettségű, az összehasonlító pszichológiát megalapozó, valamint a kulturális antropológia elismert tudománnyá alakulásáért sokat tévő tudós (BORSTEIN, 1975, 777.), mégis főleg arra az anyagra alapozta a színekre vonatkozó elméletét, amelyet egyetemi tanítványaival együtt a Murray szigeten gyűjtött (BERRY, 2011, 202.). Kutatása azonban nem elsősorban, vagy nem önmagában a színekre irányultak, hanem az érzékelés területeire (látás, hallás, tapintás), a vizuális percepció felmérése foglalta magában a színek, pontosabban a „színjelnevező viselkedés” vizsgálatát is (SAUNDERS, 2007, 14.). A terepmunka során használt adatgyűjtési módszerekben kísérletező volt, többféle eljárást kipróbált, gondosan ügyelt arra, hogy a vizsgálat alanyai pontosan értsék azt, amit tőlük kér. Színetalonként sem egyféle segédeszközt vett alapul, hanem vegyesen alkalmazta a korábbi kutatásokban használt színes kártyákat és fonalakat kora színmérésre használt szerkentűjével, a Lovibond nevéhez fűződő tintométerrel is (amelyet ma már nem használnak, de a folyadékok színének meghatározására még napjainkban az ún. „lovibond rendszert” alkalmazzák).³ A színlátás pszichológiájára vonatkozó kvantitatív adatait a résztvevő megfigyelésből származó kvalitatív adatokkal is részletekbe menően kiegészítette (pl. megjegyezte, hogy a bennszülöttek milyen színű sálakat viseltek vasárnaponként a templomban lásd RIVERS, 1901, 83.).⁴

Kutatásait, illetve az abból megalkotott evolúciós színelméletét azonban már saját korában is érték kritikák, ennek hatására később enyhített eredeti sémáján (MACLAURY, 1997, 18.). Napjainkban legtöbbször azt hozzák fel kifogásként a munkája ellen, hogy 1) az elméletalkotásnál nem vette figyelembe laboratóriumi és a terepen végzett pszichológiai kísérletek alapvető különbözőségét, 2) a vizsgált nép számára szokatlan, kultúraidegen helyzetben, *ad hoc* módon

² Lásd erről magyarul: VÖRÖS – FRIDA, 2004, 406.

³ Ahhoz, hogy milyen összetett felszerelést vittek magukkal a Torres-Straits expedíción részt vevő kutatók lásd: GRIMSHAW, 2001, 21.

⁴ Ebben a korban hazánkban is működött egy a kutatási módszeren való folytonos finomításban, illetve a gondos jegyzetkészítésben Rivershez hasonló kutató: a fonográf-folklorist gyűjtő Vikár Béla, aki szintén készített „írással feljegyzéseket” is, amelyekben pl. „gyakran utalt a szertartásos és egyéb szövegek szerepére, magyarázott egyes táj szavakat, rögzítette a cselekményes játék, szokás menetét” stb. (KATONA, 1981, 292.).

jórészt olyan színneveket sikerült feljegyeznie, amelyek nem részei a nyelvek mindennapi szókincsének (SAUNDERS, 2007, 15.).⁵ Mindenképpen újszerű és példászerű azonban, hogy Rivers – az antropológiai irodalomban szokásos fordulattal élve – már nem pusztán a „karosszékből” vizsgálata a színnevezéseket, ahogyan pl. Hugo F. Magnus tette, aki (azért, hogy ellenőrizze a színlátás biológiai evolúciójáról alkotott elképzeléseket) színes gyapjúfonalakat – összesen csupán 10 mintát – küldött szét szerte a négy kontinensre, hogy az ezekhez való párosítás révén különböző „terepmunkások” (voltaképpen 61 misszionárius és gyarmati hivatalnok, orvos) egyes bennszülött nyelvek színneveinek jelentéséről és történetéről informálják őt, majd a postán kapott eredményeket dolgozószobája magányában összesítette (BORSTEIN, 1975, 778.; MACLAURY, 1997, 16.). Korának az evolúcióban való tudományos és történelmi hite azonban jelentős lenyomatot hagyott Rivers színekről szóló elméletén, amelynek megalkotásához legalább olyan mértékben merített a kortárs kutatók színekről alkotott – sok esetben előítéletekkel teli vagy téves nézeteiből – mint a terepen gyűjtött saját anyagából.

A következő két kutatás, amely jelentős előrelépést jelentett az antropológiai színkutatásokban nem a percepció, hanem a kultúra irányából közelített a színnek felé. Ezekben a színekre vonatkozó eredmények a kultúra teljességét tetten érni akaró hosszú idejű terepkutatás melléktermékei voltak. Az etnotudomány egyik vezető egyénisége Harold C. Conklin (1955) a Fülöp-szigeteki hanunóók között a megtapasztalt dolgok rendszerezését, énikus kategóriákba sorolását vizsgálva akadt jó témára a színek vizsgálatában (éppúgy, ahogyan a botanikai tudás szervezőelveiben) és a színosztályozás jellegzetességeinek felfedezéséhez elsősorban színneveket tartalmazó interjúrészletek nyelvészeti elemzését végezte.⁶ Victor Turner (1966) az afrikai ndembuk rítusainak, vallási életének vizsgálata közben fedezte fel a színek szimbolikai jelentőségét. Mindkettőjükre igaz azonban, hogy a nyugati világból érkeztek a gyarmati terepre, és az addigra már jól kiforrott, az antropológust elismert szakemberré tevő vagy „avató”⁷ résztvevő megfigyelés módszerével igyekeztek megvizsgálni/meg-

⁵ Vö. „Akik terepmunkát végeznek – állítja Geertz –, nem kezelhetik olyan precízen az adataikat (...) mint a mikrobiológusok. Jobb, ha nem képzelik azt, hogy olyanok, mint a laboratóriumban kutató tudósok, mert egy ilyen összehasonlításból származó veszteségként kerülnének ki” (LUHRMANN, 2005, 72.).

⁶ Lásd még: Concklin cikkéhez (CONKLIN, 2003) cikkéhez Biczó Gábor harmadik lábjegyzetben adott magyarázatát.

⁷ A „beavatás” metaforáról lásd VÖRÖS, 1999, 598.; MÉSZÁROS, 2010, 175.; 2013, 48. Vö. A klasszikus felfogás értelmében „szakemberként csak akkor ismernek el valakit, ha az illető legalább egy évig huzamosan együtt élt egy néppel, melynek társadalmát és kultúráját az antropológia tudományos követelményeinek megfelelő szintjén megértette, s arról valamilyen formában – többnyire disszertációban – számot is ad” (BORSÁNYI, 1988, 54.).

érteni egy számukra idegen kultúrát. A klasszikus antropológia „holisztikus” szemléletében nevelkedő kutatók az adatközlők életének majd minden részére kiterjedő vizsgálatából következett azon felfogásuk, hogy az adatközlőik nemcsak másképp osztályozzák, másféle gondolatrendszerbe rendezik színeket, mint ahogyan ők, hanem olyan sajátos kapcsolatok tételeznek fel a színek és a kultúra egyéb elemei között, illetve – Turner nézete szerint – olyan valóságnak hitt rituális befolyással rendelkező hatóerőt tulajdonítanak nekik, amelyet a nyugat-európaiak nem. Terepmunkamódszerük így mindkettőjüket alapvető fontosságú felismerésekhez segítette, Conklin a színek és a tárgyak, illetve a tárgyak egyéb minőségi tulajdonságai (pl. nedvességtartalmuk) közti összefüggésekre, Turner a színek élményével rokon, azok szimbolikájára meghatározó befolyással bíró biológiai tapasztalatokra eszmélt rá. Végeredményben Conklin (1973) azt fedte fel, hogy az emberek gondolkodása szerint a színelméletek (tudományos színrendszerek) által standardizált (azaz színminta-gyűjteményekbe rendezett) színek a valóságban, mint tárgyszínek más szimultán érzékelhető attribútumokkal is összekapcsolódhatnak (textúra, csillogás stb.), Turner pedig az univerzálisan legfontosabb három szín („triász”) testi anyagokkal való összekapcsolódását és az ebből következő jelentését – vagy egyes értelmezések szerint a *fekete*, a *fehér* és a *piros* szín archetipikus voltának alapjait – fedezte fel (Vö. FIRTH, 2011, 68.). Mivel mindkettő kutató azt tanulta, majd a terepen meg is tapasztalta, hogy az egyszerű társadalmak kultúrájában minden minddel összefügg, a színekkel kapcsolatban is azt állapították meg, hogy azok nem választhatók el sajátos kontextusaiktól. Azok nem önmagukban léteznek, mivel egyrészt nem elkülönült ingerforrások (hiszen a színt, mindig valaminek a színeként látjuk),⁸ másrészt a rájuk vonatkozó kognitív tudás sem különül el más tudástól (hiszen a megismerés szintjén nem feltétlenül alkotnak a többi kategóriától független kategóriákat a színek).⁹ Pontosan ebben a felfedezésben rejtett legfőbb újdonságuk és értékük a korábbi kutatásokhoz képest.

Az eddig elemzett vizsgálatokhoz képest Berlin és Kay híres és nagyhatású kognitív-nyelvészeti/antropológiai vizsgálata (1969) kifejezetten és kizárólag a színek kérdésére irányult, de előzőkhöz viszonyítva nem érzékelés- vagy kultúra-, hanem inkább nyelvközpontú volt. Önmagában a színt (mint a jelölt tárgyat: a színtartomány egy bizonyos részét, illetve mint kognitív kategóriát) és az ahhoz kapcsolódó színelnevezést (mint sajátos nyelvi jelet) tették a kutatás tárgyává, és ezt meghatározott forgatókönyvvvel rendelkező interjúk segítségével vizsgálták. Nem végeztek azonban klasszikus értelmében vett antropológiát.

⁸ Ezzel van összefüggésben, hogy sok nyelv rendelkezik olyan színnevekkel, amelyek tárgyhöz kötöttek. A magyarban ilyen pl. a *szőke*, amely szinte kizárólag a haj kontextusában használatos.

⁹ Sőt számos nyelvben még általános fogalom sincs a színre, pl. a hanunóo nyelvből is hiányzik a ’szín’ jelentésű szó.

lógiai terepmunkát, a nyelvek különböző képviselőit ugyanis nem anyanyelvi területeken kérdezték ki, mivel nem is a színek/színnevek használata, nyelvben vagy társadalomban betöltött szerepe, helye, feladata, ill. a rájuk vonatkozó tudás összessége érdekelte őket. Univerzális hasonlóságokat kerestek és – szerintük – fedtek fel a nyelvek színekre való szókincsében, amelyeket Rivers és elődei a színnevek fejlődéséről alkotott régi, de új köntösbe öltöztetett evolúciós elméletébe illesztve értelmeztek. A vizsgálat forгатókönyvét az a cél határozta meg, hogy idegen nyelvek színneveit formájuk, pszichikai kiugróságuk és konkrét szintartományra vonatkozó elsődleges jelentésük révén megfeleltessék az angolban meglévő színneveknek, közülük is annak a 11 színnévnek, amelyek szerintük az érzékelés számára legfontosabb, pszichológiailag legkiugróbb (*salient*) színgócokat jelölik,¹⁰ és amelyeket éppen ezért egyetemesen alapvető fontosságúnak tekintettek. Ezeket a színneveket alapszínneveknek nevezték el (*basic color terms*), ún. fokális színüket (vagyis központi árnyalatukat/tipikus példányaikat) mint perceptuális univerzálékat értelmezték.¹¹ Vizsgálati eljárásuk abból állt, hogy az adott nyelvek tetszőleges számban kiválasztott képviselőjével színmintás feladatokat magában foglaló interjúkat készítettek, melyek során színneveket soroltattak fel (később meghonosodott nevén: kötetlen felsorolás – *free listing*, lásd MESTER, 2002, 10.), majd ezután a legtöbbet említett színneveknek a jelentését beazonosították alanyaikkal a színmintákon.¹² Mivel azonban ez utóbbi színmintás kísérletek nagy része nem a „terepen” zajlott,¹³ hanem ott, ahol a kutatók éltek, az adatközlőknek tulajdonképpen egy számukra (többé-kevésbé) idegen helyen és helyzetben kontextus-nélküli színeket felvonultató steril mintákat kellett mesterségesen az anyanyelvük adta értelmezési keretbe (vagyis az általuk ismert, sajátos értelmű és használatú színnevek jelentésébe) illeszteniük.¹⁴

¹⁰ Ezek: *black, white, red, yellow, green, blue, brown, grey, pink, purple, orange*.

¹¹ A kognitív antropológusok legfőbb céljai között ugyanis általában „az egész emberiségre jellemző kulturális *univerzálék* és alapformák feltérképezése” áll (MESTER, 2002, 10. – *Kiemelés tőlem*). Vö. „A kultúrák összehasonlítása iránti érdeklődésnek az *univerzáliák*, vagyis az általánosan és minden kultúrában létező jegyek keresése az alapja” (HALLER, 2007, 149. – *Kiemelés az eredetiben*).

¹² Berlin és Kay Albert H. Munsell amerikai festőművész által kidolgozott színrendszerhez tartozó színminta készletet használták, éppúgy ahogyan 1950-es években Brown és Lenneberg a nyelv és kogníciót vizsgáló pszichológiai kísérleteikben tették. Lenneberg szerint kétféle módszer lehetséges a színnevek tanulmányozására: 1) az adatközlők felsorolják az eszükbe jutó színeket, majd azokat kikeresik a színmintákon, 2) egy adott színkészlethez tartozó összes kártya árnyalatát beazonosítják. A két feladat eredménye azonban nem teljes mértékben fedi egymást (PAPP, 2012, 15.).

¹³ Csupán egyetlen nyelvvel kapcsolatban vizsgálták a „színelnevező viselkedést” terepmunka révén, Mexikóban egy indián nép körében (lásd DEDRICK, 1996, 184.).

¹⁴ D. Dubois szerint „a színes kártyákkal végzett kísérletekben a kutatók társadalmilag elfogadható válaszokat kapnak a társadalmi kontextusban feltett kérdésekre, semmint primitív természetes [mentális] kategóriákat érnek utol” (idézi PAPP, 2012, 45.).

Ha antropológiai szemmel nézzük az utóbbi módszert, visszalépést jelentett abból a szempontból, hogy nem hosszú idejű együttélés után felszínre került színnevekre alapozták az elméletüket. Ez azonban lehetetlen is lett volna, ahhoz túlságosan nagyra törő volt a célkitűzésük, hiszen egyrészt – objektív, vagyis színmintákra alapozott – világméretű összehasonlítás igényével léptek fel, másrészt a komparatív eljárás segítségével annak feltárására összpontosítottak, hogy kiderítsék, lehetnek-e egyetemes vonások a színek kognitív és nyelvi osztályozásában. (Előttük ugyanis a nyelvészek természetesnek vették azt a népszerű és empirikusan is sokféleképpen illusztrált – az ún. Sapir–Whorf hipotézisre visszavezethető¹⁵ – feltételezést, hogy a színnevek kultúránként változnak és minden nyelv önkényesen szabdalja fel a színek osztatlan spektrumát). Ugyanakkor a módszer hibáit ért jogos, de módszertanilag kiküszöbölhető kritikákon felül (pl. hogy kétnyelvű, vagyis az angol nyelv színnév-rendszere által befolyásolt alanyok is részt vettek a kísérletben, vagy hogy számos nyelv színnevét csupán az etnológiai leírásokból ismerték – lásd DEDRICK, 1998, 184.) felmerülnek elvi kétségek is a vizsgálati módszerükkel szemben. Például akadnak, akik megkérdőjelezzik, hogy lehetséges-e egyáltalán az összehasonlítás, hiszen két különböző nyelv színneve sohasem feleltethető meg teljesen egymásnak.¹⁶ Mások inkább azt kifogásolják, hogy az ő kutatómunkájuk (és nem melleleg hipotézisük) hatására a színtudomány által konstruált színkártyák, illetve a laboratóriumi jellegű színvizsgálatok kikerültek a terepre (YOUNG, 2005, 175.), amelyekben viszont a laboratóriumi pontosság igénye már fel sem merülhet.¹⁷ (Ahhoz nyilvánvalóan nem megfelelőek a körülmények).¹⁸

A hipotézist és módszert ért bírálatoktól függetlenül az, hogy Berlin és Kay a színek elnevezésének színmintákkal történő világméretű összevetésének, az alapszínnevek általuk felállított (és sokat vitatott) kritériumainak való megfele-

¹⁵ Magyarul lásd SAPIR, 1971; WHORF, 2006.

¹⁶ Conklin is úgy véli, hogy Berlin és Kay azzal, hogy azt feltételezik, hogy az alapszínneveknek a különböző nyelvekben hasonlóak a fókuszpontjai, nem oldották meg a színnevek egyik nyelvből a másikra való lefordíthatóságának szempontjából felmerülő összes problémát (CONKLIN, 1973, 940.).

¹⁷ Ezen kritika előzményének tekinthető, hogy Oxfordban már az 1940-es években azt tanították, hogy „az etnológus [a terepen] nem tudja a kémikushoz vagy biológushoz hasonlóan egy kontrollált kísérlet feltételeit előállítani. Akárcsak a csillagász, megfigyelni tud. De a csillagásztól eltérően az etnológus jelenléte változásokat hív elő azokban az adatokban, amiket megpróbál megfigyelni” (Bohannantól idézi: N. KOVÁCS, 2013, 66.).

¹⁸ Bár újabban már a terepre járó színkutatók is törekszenek a laboratóriumi körülmények elérésére. Például egyes kutatók egy dobozhoz hasonló segédeszközt cipelnek magukkal, amelybe egy kis lámpa van beszerelve, ebbe a dobozba kell belekukucsálnia az alanyoknak. Így ugyanis kiküszöbölhetőnek vélik a megvilágításból adódó különbségeket, mivel mindenki azonos fényben látja a megnevezendő színmintákat (Papp Eszter szíves szóbeli közlése).

leltetés formalista módszerét választották,¹⁹ megfelelő alapot nyújtott számukra azon – sokak szerint elfogadott, de talán még többek által megkérdőjelezett – nézet melletti érvelésre, hogy a nyelvek színnév-készletének különbségei ellenére igenis létezhetnek hasonlóságok a színek kategorizációjában. Ezek a hasonlóságok megítélésük szerint – éppúgy, ahogyan általában a kognitív antropológusok szemében – az univerzálisan hasonlóan működő emberi elme megnyilvánulásai, vagyis a színek érzékelésének hasonlóságából eredhetnek. Ezért szerintük az általuk meghatározott színgócok a színlátás pszichológiájának ma elfogadott elméletével is többé-kevésbé összecsengenek,²⁰ sőt – bár ez erősen vitatható – a Kay és McDaniel által közösen módosított séma szerint azzal teljesen össze is egyeztethetők.

Kérdéses ugyanakkor, hogy a Berlin és Kay által felfedezett hasonlóságokat és különbségeket feltétlenül egy egyetemesen érvényesnek kikiáltott színosztályozási sorrendbe kell-e rendezni, illetve hogy a színosztályozásban meglévő különbségek kizárólag a nyelvek/kultúrák evolúciós fejlődésébe illesztésével, vagyis mint az egyenes irányú fejlődés eltérő fokozatai²¹ nyerhetik el a legmegfelelőbb magyarázatukat. Saját meglátásom szerint Berlin és Kay szinkronikus vizsgálatuk eredményeiből valójában úgy építettek fel a diakronikus fejlődés lépcsőfokait, hogy külön nem vonták kutatás alá a színosztályozás történetét.²² (A kognitív antropológiára ugyanis fokozattan igaz az, amit Eriksen a brit, az amerikai és a francia szociálintropológiai tradícióról állít, hogy „egészen mostanáig ritkán hangsúlyozták azokat a történelmi folyamatokat, amelyek az adott jelenkori állapothoz vezettek” (ERIKSEN, 2006, 50.).²³

Ezen a ponton tegyünk egy kis kitérőt. Az, hogy jómagam Berlin és Kay sémájának kultúr-, illetve nyelvtörténeti adatokkal való alátámasztását hiányolom, főleg abból ered, hogy saját műveltségem hátterét a hazai néprajztudomány adta, amely – mint köztudott – nemzeti tudományként jött létre az ere-

¹⁹ John Lucy szerint ez a radikális univerzalista pozíció nemcsak az univerzálékát keresi, hanem bevezet egy olyan vizsgálati eljárásmodot, amely egyszerre garantálja ezek felfedezését és formájukat is. Ráadásul szerinte Munsell színminták használata csupán ahhoz vezet, hogy a nyelveket saját kategóriáikon keresztül lássuk (LUCY, 1997, 331–332.).

²⁰ Elsősorban Hering ellenszínelméletére kell itt gondolni.

²¹ A magyar néprajzban olykor a kultúra belső heterogenitását szintén a fejlődés különböző lépcsőfokainak együttes jelenlétével magyarázták: „a táji differenciáltság igen gyakran nem más, mint az időbeli különbség a fejlődésben” (BARABÁS, 1971, 336.).

²² A színek osztályozásának története ugyanakkor nem azonos a színnevek történetével. Utóbbit könnyebb vizsgálni, előbbi viszont azért nehezebb, mert mint azzal már Berlin és Kay is tisztában volt, a színek kategóriái elnevezései cserélődhetnek az idők folyamán.

²³ Az az ún. „etnográfiai jelenre” való koncentráció elsősorban a funkionalista és a strukturalista antropológiai iskolára volt jellemző, elsősorban is Radcliffe-Brown és Malinowski voltak azok a kutatók, akik „elutasították a *holt és elhantolt* múltat, mely [szerintük] irreleváns a társadalmak jelenbéli működésében” (BURKE, 1992, 30. – *kiemelés az eredetiben*).

detkutatás bővületében,²⁴ illetve erős kultúr- vagy művelődéstörténeti irányultságban.²⁵ Mindazonáltal nem az utóbb említett konzervatív néprajzi szemlélet jegyében kérem számon a történeti szemléletet a színosztályozás fejlődését hangoztató kutatásokon, hanem azért, mert napjainkban már – ahogyan erre Chris Hann is felfigyelt – a szociálantropológusok sem feltétlenül „elégsszenek meg csak a szinkronikus adatfelvétellel, hanem komolyan veszik a levéltári kutatást és a történeti forrásokat is” (2004, 46.).²⁶ Ugyanígy a színkutatásokban is megszorodtak a diakrón vizsgálattól el nem zárkózó, illetve a színosztályozás alakulását történeti források alapján megrajzoló vizsgálatok.²⁷

El kell ismerni azonban, hogy a történelmi-nyelvtörténeti tényekre alapozó érvelés hiányának ellenére a színosztályozás Berlin és Kay által megrajzolt, egyetemesen azonos stádiumokból felépülő evolúciós modellje igen impozánsra sikeredett. Nem csoda, ha publikálása óta világszerte számos kutatót megihletett, akik megpróbálták a különböző nyelvekben – a tőlük kölcsönzött eljárás segítségével, esetleg a saját szakmájuk módszereivel – ellenőrizni ennek valóságalapját, vagy éppen – elfogadva a hipotézis helyességét – felhasználták azt saját kutatásaik megkönnyítése érdekében.²⁸

Mint azt a dolgozat elején említettem, Berlin és Kay vizsgálata csak kételkedve nevezhető terepmunkának. Kay későbbi (1976-tól zajló) nagyszabású

²⁴ „Az etnográfia szinte vizsgálatainak a megindulása óta törekedett a távolabbi [értsd: régebbi] korszakokra is visszapillantani. Hangsúlyozott érdeklődéssel fordult az *etnogenezis* folyamatának a megismeréséhez” (BARABÁS, 1971, 334. – *kiemelés tőlem*). Ez konkrétan azt jelenti, hogy „meghatározott kulturális elemek eredetét és történetét kutatta... történeti rétegekbe rendezte, bizonyítékokat keresett történeti kapcsolatokra, hatásokra” (HOFER, 2004, 69.).

²⁵ „A néprajz a történettudományok közé tartozik” állította Vajda László az ötvenes években (VAJDA, 1954, 2.). Elfogadta ezt Vargyas Lajos, ill. Bodrogi Tibor is Vajda cikkéhez írt kritikájában (lásd BODROGI, 1954, 241. 584.). Sőt Bodrogi az akkorra már meghonosodó „történeti néprajz” elnevezést is bírálta, azon az alapon, hogy „a néprajznak minden körülmények között történetinek kell lennie, nem lehet tehát különbséget tenni *néprajz* és *történeti néprajz* között” (BODROGI, 1954, 589. – *kiemelés az eredetiben*). Ugyanakkor természetesen a néprajztudományt mindig is érdekelte a jelen is, de az is inkább historikus értelemben: „a népkultúra történeti képződmény, tehát változik... A változandóságból következik, hogy nemcsak a régit kell gyűjteni. Ami ma új, az is régi lesz valamikor, s ami ma régi, valaha szintén új volt” (NAGY, é. n., 11.).

²⁶ Janet Carsten szerint Angliában a falukutatók és a körülhatárolt témákra specializálódó antropológiai vizsgálatok az 1970–1980-as években kezdenek kiegészülni az archív és írott források tanulmányozásával (CARSTEN, 2012, 11.).

²⁷ Szép példáját nyújtja ennek: SWEARINGEN, 2014.

²⁸ Magyarországon a nyelvészetre volt elsősorban hatással. Sipőcz Katalin a manysi nyelv és a finnugor alapnyelv színneveit kutatva használta fel Berlin és Kay sémáját, mivel abból indult ki, hogy e sorrend „alapján feltételezhetjük, ha egy adott alapnyelvben megtalálható egy bizonyos színnév, akkor meg kell lenniük a sorban azt megelőző színneveknek is” (SIPŐCZ, 1994, 114.). Ennek előzményéül megemlíthető, hogy Witkowski és Brown már 1980-as években azt vallották, hogy ez hipotézis megfelelő támaszt nyújthat lexikai rekonstrukciókhoz (lásd 1981).

kutatási programja is csupán annyiban tartott kapcsolatot a klasszikus „terep-antropológiával”, hogy kizárólag 110 írással nem rendelkező nép színneveire fókuszált. Bár Kay és munkatársai a *World Color Survey* nevet viselő felmérés eredményeit ismertető monográfiájukban (2009) külön hangsúlyozzák, hogy az adatok „*in situ*” (természetes helyükön) kerültek feljegyzésre (KAY – BERLIN – MAFFI – MERRIFIELD – COOK, 2009, 13.), ők maguk mégsem utaztak a vizsgálat helyszínére. A felhalmozott színneveket (amelyet interneten elérhető adatbázisban is közzétettek²⁹) nem saját maguk gyűjtötték össze, hanem – Magnus korábban már említett 19. századi eljárásához kísértetiesen hasonló módon – egy nyelvész és misszionáriushálózat terepen élő/dolgozó munkatársai, akik előzetesen megkapták a terepen készített interjúkhoz szükséges felszerelést, illetve egy hét oldalas írásbeli instrukciót az adatközlőkkel végrehajtandó feladatokról. (Eszerint 330 különböző Munsell színkártya árnyalatát kellett megnevezetni nyelvenként legalább 25 adatközlővel).³⁰

Berlin és Kay eredeti kutatási módszere azonban a témában érdekelt antropológusok közvetlen megfigyelésen alapuló terepmunkájának is részévé vált,³¹ sok esetben – a terep sajátosságai által megkívánt módon – tovább finomítva azon. Például így történt egy – leginkább az alapszínnev hipotézis cáfolataként – gyakran emlegetett hetvenes évekbeli kutatásban, amely Bellona szigeten élők színrendszerét fedte fel. A színnevek iránt is érdeklődő dán antropológusok, név szerint: Rolf Kuschel és Torben Monberg (1974) ugyanis miután feljegyezték, hogy milyen színneveket használnak – az egyénenként, de csoportban is kikérdezett – helyiek, megkérték őket arra is, hogy hozzanak a környezetükből (tengerből, a partról, a bozótból és a kertekből) olyan tárgyakat, amelynek jellegzetes színe van, és nevezzék meg azok tónusát. A színmintákat felhasználó kísérleteknél pedig a megkérdezettek egyebek mellett saját színpreferenciájuk szerint csoportosították a színmintákat, de ezen felül még a mintákból olyan csoportokat is kialakítottak, amely a számukra legfontosabb színeket reprezentálta. (A kísérletekben felhasznált és azonosítatott színminták egyébként egy tábori ágyra voltak kiterítve véletlenszerű, majd a spektrumban elfoglalt helyük

²⁹ <http://www1.icsi.berkeley.edu/wcs/>

³⁰ Robert MacLaury-tól vették át ezt a módszert, aki a közép-amerikai színfelmérésében 3 külön feladatot végeztetett az adatközlőivel. Ezek közül az első volt ez, a másodikban kikerestette az összes első kísérletben említett színnev legjobb példáját a minták közül (így szerinte a megkérdezettek a színek kategóriák fokális pontjait jelölték ki), majd harmadikban az alanyok rizsszemeket raktak az összes olyan mintára, amelyre szerintük igaz, hogy az első feladatban kapott színnevekkel jelölhető (így szerinte a színnevek határai derültek ki) (DEDRICK, 1998, 188–189.).

³¹ Már Berlin és Kay kísérlete előtt is alkalmaztak színmintákat a terepen. Például Verne Ray amerikai antropológus terepmunkái során eleinte spektroszkópot használt, majd áttért a színlapokra. A terepkutatásait jellemző színmintás vizsgálatokból nyert tapasztalatait 1952-es publikációjában foglalta össze (RAY, 1952).

szerinti meghatározott sorrendben, ezen kívül fejfelé is leforgatták őket, majd random módon egyesével felfordították, és úgy is megneveztették azok színét – lásd KUSCHEL – MONBERG, 1974, 215–216.).

Bár Rivers, Conklin, Turner, Berlin és Kay, majd Kay és munkatársai meglehetősen eltérően módszereken alapuló vizsgálatokat folytattak, kutatásaiknak egy közös vonása mégis akadt. Írástudatlan nép vagy népek színekre vonatkozó tudását, a kutató számára tökéletesen idegen világot tanulmányoztak. De milyen terepmunkát végezzen ma az magyar színekutató, aki nem messzi országokban, hanem a saját kultúrájában akarja vizsgálni a színeket?

Jómagam egy sajátos történeti körülmények között kialakuló *néprajzi* hagyományokkal rendelkező országban élek, amelyben kutatás alá vonható a szűk haza, de az egykori történeti Magyarország területén élő (esetleg onnan elszármazott) bármelyik (magyar vagy nemzetiségi, katolikus vagy evangélikus, református, unitárius stb.) közösség vagy közösségek. A néprajzi látásmód szerint a „terep” egy *néprajzi-etnikai csoport* vagy egy *tájegység* (esetleg egy *faluközösség*), de a néprajztudomány modern elképzeléseihez, vagy az antropológia 1960-as évek óta létező városkutatást folytató irányához igazodva lehet akár a városi lakosság egy bizonyos csoportja („szubkultúrája”) is. Szellemi hátterem, a diplomaoklevelemben szereplő *etnográfus* szóval jelölt végzettség elsősorban nem a vizsgált közösséggel való hosszú távú együttélésre – *állomásozó terepmunkának* is nevezett – terepantropológiára vagy a fent vázolt színmintás kísérletekre, hanem ún. *néprajzi gyűjtésre* predesztinál³² (legalábbis azon az alapon, hogy ezt tanultam, így ezt a hagyományt tudom legitim módon folytatni, legalábbis, ha hazai terepen dolgozom). Ez a fajta gyűjtés persze több szálon kötődik az antropológia klasszikus résztvevő megfigyeléséhez, történetileg mégis egy önálló képződmény, amelynek megvannak a saját jellegzetességei, melyek természetesen nem csupán abból erednek, hogy a néprajzos nem egy idegen, hanem a saját kultúráját vizsgálja. Legfőképpen talán a terepen eltöltött idő hosszában különbözik a kettő, hiszen nálunk még a társadalomnéprajzosok sem (pontosabban még a közösségkutatók is csak ritkán) végeznek „egy teljes évet igénybe vevő terepmunkát” (HANN, 2004, 61.), tudományunkban a terepre való „kiszállások” ugyanis hagyományosan rövidek (Vö. HOFER, 2004, 73.). Ugyanakkor még ebben sem húzható éles határ a két módszer között, hiszen azt, amit James Clifford „rezervátum-etnológiának” nevez, szintén olyan anyaggyűjtési hagyomány jellemez, amely „ismételt rövid látogatásokból” áll (CLIFFORD, 2013, 12.).

³² Szándékosan használom a *determinál* helyett a *predesztinál* szót, mivel ebben benne rejlik a választás lehetősége.

Ugyanakkor azt is figyelembe kell venni, hogy a színeket nem lehet úgy vizsgálni, ahogyan pl. egy mesét vagy történetet: *Tessék elmesélni, hogy volt az, amikor...* vagy egy hiedelemalakot: *Elmondaná nekem, hogy mit csinálnak azok a szépasszonyok?* A színekutatás a folklórra koncentráló gyűjtésnél jobban hasonlít az anyagi kultúra tanulmányozásához, hiszen egy olyan kérdést már fel lehet tenni, hogy: *Milyen ruhába jártak régen?* Hiszen a következő kérdés már lehet az, hogy: *Na és milyen színe volt annak a szoknyának?* De ha le is jegyzem a szoknya színét, pl. *lángszínű*, abból még nem tudom, hogy adatközlőm ugyanarra a színre gondol-e, mint amire én gondolok, ha csak nem látom saját szememmel is azt a bizonyos *lángszínű* szoknyát. De ha még a szekrény mélyéről elő is kerül egy lángszínű anyagból készült molyette, kifakult ruhadarab, azt már biztosan nem fogom tudni ellenőrizni, hogy milyen volt az adatközlő által pl. *májszínnek* mondott koporsó. Ebből kiindulva tehát könnyű belátni, hogy a színekre fókuszáló bármilyen jellegű terepmunka során elengedhetetlen egy olyasféle színetalon, amelyet Berlin és Kay használtak kísérleteikben, és amelyhez az adatközlők is társítani tudják a gondolataikban vagy emlékeikben élő színárnyalatokat. (Vagy ha éppen nem is találják a színminták között pont azt az árnyalatot, viszonyítási alapként használhatják, például mondhatják, hogy: *Ennél sötétebb, de ennél világosabb* stb.) Egy olyan színekészlet, amelyet később egy másik adatközlő vagy egy másik közösség tagjai számára is ugyanúgy viszonyítási alapként működhet, és amely révén meghatározható, hogy a vizsgált alanyok, közösségek mindegyike ugyanazon szint érti-e a *lángszín* vagy a *májszín* szón.

Korábbi kutatások kritikái is rámutattak arra, hogy a színminták önmagukban csupán steril papírlapok, s mint ilyenek, idegenként hatnak az adatközlők számára, illetve csak nehezen kapcsolhatók össze a kultúra konkrét tárgyainak színével. Egy adott színminta bár lehet pontosan olyan árnyalatú, mint egy a kultúrában használt vagy ismert tárgy, akkor sem biztos, hogy ugyanaz a színnév fog elhangozni a színekártya kontextusában, mint amikor az interjúk folyamán magáról a tárgyról és annak színezetéről esik szó, hiszen régóta bizonyított az is, hogy vannak „kontextualizált” színnevek,³³ amelyeket csupán adott dolgoknak a színét jelölik. (Sőt vannak olyan színnevek is, amelyek csupán az egyén emlékezete őriz, pl. Bátán, egy a régi helyi viseletek iránt elkötelezett asszonynak a ruhák színeiről beszélgetve eszébe jutott, hogy édesanyja egyik saját ruháját egykor

³³ A „kontextualizált” jelzőt Kuschel és Monberg idézett művéből kölcsönözöm. Ugyanakkor már Herne szláv színnevekről szóló nyelvészeti monográfiájában is számos tárgyhöz kötött színnévvvel találkozunk, pl. a lengyel *rudy* csak hajra és állatszőrzetre alkalmazható (HERNE, 1954, 22.). Ugyanebben az időben fedezi fel Lenneberg (1954) azt, hogy amikor a kísérleti alanyok színmintán látják viszont pl. a vörös hajnak megfelelő árnyalatot, azt nem vörösként határozzák meg, hanem barnás-narancsként (lásd PAPP, 2012, 16.).

tengerszínűnek nevezte, ez a szó ugyanakkor nem volt része beszélgetőpartnerem aktív szókincsének, sőt mi több a ruha pontos árnyalatára sem emlékezett már). Önmagában tehát a színminták megneveztetése a színekre való tudásnak csupán egy szeletét képes felszínre hozni. Érdemes lehet tehát alternatív színminták bevezetése, például a hajszín vizsgálatára a fodrászkellékek közül kölcsönzött hajból készült színminták kutatási segédeszközként való használata.³⁴

Tehát a színminták körüli feladatokon³⁵ felül elengedhetetlennek tűnik a kultúra meghatározott területeinek, főleg tárgyi valóságának megfigyelése és az azokról való beszélgetés. Ezek a diskurzusok ízlés szerint strukturált, félig strukturált vagy strukturálatlan mélyinterjúk formáját is ölthetik. Tehát jó, ha a terepen készült – a színek témájára fókuszáló – interjúk egyaránt magukba foglalják egyrészt a vizuális segédeszközök, illetve azokkal végzett kísérletek, másrészt a témakörök szerint sokfelé ágazó verbális – akár kérdőív formájában³⁶ rögzített – kérdések körüli interakciót. A mindkettőt a konkrét vizsgálati kérdés meghatározta, és/vagy egyéni ízlés szerinti arányban. Ezzel tehát megvolnánk. Ennél a kérdésnél azonban nehezebbnek mutatkozik az, mi a célra vezetőbb egy szinkutatás esetében? Az ún. „mélyfúrás”, vagy inkább szűkebb körű, célirányosabb gyűjtések mellett döntsön a színek hazai kutatója? Vagy ez csupán a konkrét kérdésfeltevéstől függ?

A kognitív antropológia történetét tanulmányozó Mester Tibor szerint amikor Clifford Geertz antropológiai programjában „a jelenségek mikroszintjeinek a fontosságát” helyezi előtérbe, elsősorban a kognitív antropológia, így voltaképpen Berlin és Kay sémájának univerzalisztikus szemlélete és formalista módszere ellen üzen hadat (MESTER, 2002, 13.).³⁷ Ha a geertzi gondolatmenet

³⁴ Ennek a vizsgálati eljárásnak a lehetősége, akkor ötlött fel bennem, amikor felhívták a figyelmem Greccsó Krisztián *Mellettem elférsz* (2011) című regényének egyik mondatára: „ők szőke fajták (ami azt jelentette, barnák).” A szerző kérdésemre egyébként megerősítette, hogy Szegváron egykor a rendes barna hajszínre mondták azt, hogy *szőke*, és a nagyon sötét barnára, vagy feketére azt, hogy *barna*, ha egyáltalán mondták.

³⁵ Ezeknél természetesen arra különösen figyelni érdemes, hogy a kutató minél kevésbé befolyásolja annak eredményét. A színnevek kimondását pl. kerülni érdemes, elsősorban nem azért, mert aztán „könnyen megtörténhet, hogy az adatközlő nem használja válaszában a nyelvjárási alakot” (NAGY, é. n., 12.), hanem mert az alany a színek esetében akár módosíthatja, a gyűjtő elvárásához igazítja a saját terminusait (pl. *orgonaszín* helyett ő is egyszerűen *lilát* mond).

³⁶ A kérdőív ugyanis „lehetővé teszi, hogy ha a gyűjtő nem csak egy, hanem több faluban gyűjt, következetesen dolgozzék és ezáltal biztosíthassa az anyagnak az összehasonlítás-hoz szükséges egységét” (NAGY, é. n., 10.).

³⁷ Úgy vélem, hogy Berlin és Kay sok szempontból olyan kutatóknak tekinthetők, akik – Erkisen meghatározását kölcsönvéve – „magukat természettudósoknak látják, s a kultúra meg a társadalmak általános elméleteit és törvényszerűségeit keresik”, Geertz-öt ezzel szemben talán inkább azok táborába tartozhat, akiket egyes jól körülhatárolt események, jelenségek „részletekbe menő vizsgálata és annak értelmezése foglalkoztat” (ERKISEN, 2006, 55.).

mentén haladunk a világban fellelhető nyelvek színneveinek egyszerű összehasonlítása révén legfeljebb felületes, semmint egyetemes igazságokhoz juthatunk. Az antropológia „interpretatív fordulatában” jelentős szerepet játszó kutató éppen ezért a makroszint és „a kultúrák közötti leírás szintjeivel” szemben a mikroszint sokrétű értelmezése („sűrű leírása”) mellett teszi le a voksát (MESTER, 2002, 13.).³⁸ A magyar néprajzosok is elsősorban a jól körüljárható témák alapos, sok adattal alátámasztott – Hofer Tamás szerint – éppen ezért a hangzatos, de gyorsan divatjukat veszítő antropológiai elméleteknél időtállóbb vizsgálatokat preferálják – lásd HOFER, 2004, 73.

Maga a komparativizmus azonban semmiféle kutatói felfogás értelmében sem ítéltető haszontalannak, főleg ha meghatározott jelenségek, események, tudáskészletek alapos feltárása („esettanulmánya”) során felgyűlt ismeretanyagot vetünk össze akár térbeli, akár időbeli távolságban lévő hasonló példákkal. (Ráadásul a hosszúidejű terepmunka mellett az összehasonlítás az antropológia másik fontos ismertetőjegye – vö. MARCUS – FISCHER, 1995; PRÓNAI, 2007, 37.).³⁹ De mit csináljon az a kutató, aki egy nyelvközösségen belül akar összehasonlításokat végezni, de a pontos megfeleltetést lehetővé tevő információhalmaz nem áll a rendelkezésére? Nem tehet mást, önmagának kell előállítania az összehasonlító anyagot.⁴⁰ Nyilvánvalóan az lenne a legideálisabb, ha a magyar nyelvterület legalább két pontján végezne olyan mélyfűrást, amely révén feltérképezhetné a közösség tagjainak színekről alkotott teljes tudását. Ez azonban első hallásra is lehetetlen vállalkozásnak tűnik.⁴¹ Még inkább annak hat, ha számba vesszük, hogy a színek a kultúra minden területét érintik.

Éppen ezért célszerű, ha a színekről való tudásnak csupán egy meghatározott részére szűkül le a tudományos érdeklődés. Nem mindegy azonban, hogy

³⁸ Arról a régi keletű gondolkodásmódról van szó, hogy a kutatónak „a legapróbb részletekből kiindulva kell eljutnia az egészhez” (BORSÁNYI, 1988, 55.).

³⁹ Az összehasonlítás természetesen eredetileg „az emberi kultúrák általános törvényszerűségeinek a feltárásának” igényével függött össze (BORSÁNYI, 1988, 55.).

⁴⁰ Hasonló helyzetben volt Munkácsi Bernát, amikor 1885-ben udmurt gyűjtőútra vállalkozott azért, hogy a magyar nyelvrokonság tényének kibővített nyelvészeti összehasonlításához „több és jobb forrásra” alapozhasson. Mivel nem ítélte kielégítőnek az udmurt nyelvről szóló addigi írásokat, olyan terepkutatásra vállalkozott, amely során újabb, összevetésre alkalmas anyagot gyűjtött, s így „az első terjedelmes eredeti udmurt nyelvi anyagot Munkácsi gyűjtéséből ismerhette meg a tudományosság” (KOZMÁCS, 2010, 274.).

⁴¹ Fél Edit, aki a magyar paraszti kultúrát a maga teljességében igyekezett feltárni egy település, Atány példáján keresztül, a két évtizedes munka után azt a tanulságot vonta le, hogy – Hofer Tamással – soha sem tekinthették lezártnak a munkájukat. („A hosszú gyűjtés általános tapasztalata az volt, hogy az atányiak életének éppen megismert részei mögött mindig újabb és újabb összefüggések... bukkantak elő vég nélküli láncban – életünk korlátai szabtak határt, ha egy-egy téma vizsgálatával leálltunk, nem az, hogy kimerítettnek minősíthettük volna” – lásd FÉL, 2001, 374.). Úgy vélem, hogy egy közösség színekről való tudása hasonlóan kimeríthetetlen, és így „befejezhetetlen” téma.

mennyire szűk a kutatási téma. Mondjuk, egyes színspecialisták tudása pl. a szobafestők színosztályozása, festékekhez való viszonya, azok használatával való tapasztalata stb. talán már túl speciális kérdés is, amely talán kevés érdeklődésre tartana számot, de mit is érhetne el a kutató ennek pusztá leírásával? Ilyen és ehhez hasonló kérdések megválaszolásával miféle igazságokhoz tudna eljutni?

Az 1960-as években Hofer szerint az amerikai antropológusok rácsodálkozhattak a magyar néprajzosok „a XIX. századi szűk látókörű empiricizmusból” kiszakadni nem tudó, illetve „az általánosítás, elméletalkotás magasabb szintjeire” el nem jutó megközelítésére (HOFER, 2004, 67.). (De Barley az angolszász antropológia berkein belül szintén valami hasonlóra hívja fel a figyelmet, amikor azt írja, hogy „a *lepkegyűjtés* fogalma jól ismert szakmában.” Azokat a kutatókat nevezi lepkegyűjtőknek, akik mivel nem boldogulnak értelmezéssel, nem tesznek mást, csupán felsorakoztatják a jelenségek „szemrevaló példáit” – lásd BARLEY, 2006, 12.). Véleményem szerint a magyar kutatók ahogy ma sem, úgy korábban sem feltétlenül zárkóztak el a szabályszerűségek megállapításától, azonban sokszor túl szűk közegből (egy kulturális elemből/folyamatból) indulnak ki az általánosításaik, illetve túl szűk közegre merték kivetíteni azokat (leginkább egy-egy térben és időben távoli, vagy párhuzamosan létező rokon elemre/folyamatra).

Belátható, hogy a kutatásoknak még önmagában a színek területén is elkerülhetetlenül specializálódniuk kell,⁴² a vizsgálati téma felaprózása azonban sokszor meggátolja a tudományos szempontból súlyosabb, nagyobb ívű elméletek megalkotását, és csupán kisebb, de legalábbis szűk körben érvényes általánosításokhoz vezethetnek. Úgy vélem a szobafestők színosztályozásának vizsgálata önmagában legfeljebb az amúgy is gazdag „néprajzi lepkegyűjteményt” gyarapítaná (legfeljebb akkor hordozhatna valami érdekesebb mondanivalót, ha összehasonlításra kerülne a festőművészek, vagy az átlagember színekről való hasonló jellegű tudásával). Jóval izgalmasabbnak tűnik, ha a kutató kijelöl egy színtartományt és arra vonatkozóan kísérel meg pl. a következőkhöz hasonló kérdésekre felelni: Milyen tárgyak színét jellemzi a szűkebb közösségben? Milyen kapcsolat van a tárgy színe és szimbolikus többlet-tartalma között? Milyen kapcsolat van a szín szimbolikája és az ilyen színt hordozó tárgyak jelképi tartalma között? Stb.

De ha a kutató ki is választ egy színtartományt, azzal szintén szembe kell néznie, hogy ahhoz csupán a *nyelven* keresztül férhet hozzá, éppen ezért elsőként azt kell megtudnia, hogy az általa vizsgált közösségben milyen színnevekkel jelölik azt. Ha ismeri a nevét, akkor nem csupán könnyebben tud kommunikálni róla, de az értelmezésnél máshonnan – más közösségekből, más

⁴² Bizonyos területeken a „kutatások elengedhetetlen alapja a specializálódás; enélkül semmiféle témában nem lehet mélyre hatolni” (VARGYAS, 1954, 242.).

korokból – származó adatokra is támaszkodhat.⁴³ Elképzelhető azonban, hogy a nyelvterület egy másik részén vagy korábban – vagyis egy másik térben vagy időben – másféle szintartomány jelölésére szolgált ugyanaz a színnév. (A saját kultúrájában, anyanyelvén kutató szakmabeliben ez talán fel sem merül, amíg nem szembesül ezzel, azt gondolván nem érheti nagyobb meglepetések abban a társadalomban, amelynek ő maga is tagja). Hogyan lesz képes elhelyezni az egyetlenegy közösség vagy szubkultúra sokrétű tanulmányozásából eredő, azaz a lokális megismeréséből absztrahált általános igazságait az adott társadalomban/kultúrában, ha nincs tisztában azzal, milyen elnevezések alatt kell keresnie a párhuzamokat? Eredetileg a tárgyak elnevezésére vonatkozott, a színek kapcsán azonban még ma is érvényes K. Kovács László azon 1939-es megállapítása, hogy „az összehasonlító néprajztudomány egy lépést sem tud tenni a [értsd: tárgyakra – esetünkben azonban a színekre vonatkozó] szókincs nélkül!” (Idézi NAGY, é. n., 15.). A színeket jelölő szavak esetében viszont már az elsődleges, spektrális jelentés is a kutatás tárgyát kell, hogy képezze, annak ellenére, hogy sok más esetben a másodlagos jelentések tisztázása a döntő a megértéshez, pl. egy idegen nép körében végzett terepmunka során. (Ahogyan Laura Bohannon fogalmazza meg saját tapasztalatait: számára „a nyelv és kultúra megtanulása kölcsönösen egymástól függetek.”)⁴⁴

Ahhoz, hogy a kutató bármelyik színről vagy általában a színekről valami lényeges megállapítást tudjon tenni, először is tisztáznia érdemes, hogyan nevezik egyazon nyelvterület különböző tájain a színeket. Sőt, megkockáztatható az a kijelentés, hogy minden más színekre vonatkozó vizsgálat előtt azt a legfontosabb tisztázni, hogy adott kultúrában az adott szintartományhoz milyen nyelvi címkék tartoznak, vagyis a színek nyelvi osztályozásának minden más kutatási kérdést meg kell előznie. (Vagy ha nem előz meg, a kutatónak számolnia kell azzal, hogy az összevetéshez, és az erre épülő általánosításhoz való feltételek kevésbé adottak, mint sok más téma esetében.) Könnyen belátható, milyen nagymértékben befolyásolná a szabályszerűségek megállapításának folyamatát, ha adott szintartományokhoz való ismeretek közül nem csupán fontos adatok, de releváns adatsoportok kerülnének kizárásra, miután elkerüli a kutató figyelmét, hogy egy másik a színnév – más dialektusban, más időszakban – szintén ugyanazt a szint jelölte. Például torz képet kap a kutató

⁴³ „A nyelv – ahogyan az Sapir óta az antropológiai gondolkodásban is általánosan elfogadott nézet – alapvető eszköz a kultúra megismeréséhez” (MÉSÁROS, 2010, 184.).

⁴⁴ Bohannon is csupán akkor kezdte megérteni az általa vizsgált kultúrát, miután nem csak a szavak pontos, szó szerinti jelentését sajátította el, hanem magáévá tette „a szavak teljes társadalmi implikációját” (idézi N. KOVÁCS, 2013, 65.). Vö. „A nyelvben illetve/és a beszédben rejlő jelentések és struktúrák kutatását hiába haladta már meg a mai tudomány, a kultúra gondolkodás- és cselekvésbeli megnyilvánulásait nem lehet kibogozni a nyelvi viszonyrendszerek nélkül” (RÉGI, 2004).

akkor, ha abból indul ki, hogy a *parasztrózsaszín*nek nevezett anilines színárnyalatot csupán a „rózsaszín” név alatt rejtőző adatok között kell keresnie. Ha azonban színmintás kísérletbe kezd, rögtön rá fog jönni arra, hogy ez az élénk árnyalat Kazáron a *lila*, Mezőkövesden az egykori *tüdőszín*, a mai *meggyszín*, Kupuszinán a *borszín* szó értelme alatt rejtőzik. Ha a városi csoportokban végez vizsgálatot, akkor pedig valószínűleg azzal szembesül, hogy a tini lányok szemében ez a (Hello Kitty márkájú tárgyakon is fellelhető) *pink*, a nyomdász szakemberek számára – a CMY (ciánkék-magenta-sárga) színrendszerből kiindulva – ez a *magenta*, a fizikusoknak esetleg ez a *bíbor* stb.

Már csak azért is érdemes a színnevek gyűjtésével és azok vizuális jelentésének beazonosításával kezdeni a színek kutatását, mivel a nyelvi tények a kultúra felszínén találhatók, s így könnyen hozzáférhetők. „Fecseg a felszín, hallgat a mély” – írta „A Dunánál” című versében József Attila. Sokat mondhat ez a sor a színkutatónak, aki a valóságosan érzékelhető, és közvetlenül megfigyelhető színek (színes épületek, tárgyak stb.) látványán túl elsősorban szavak formájában találkozhat kutatása tárgyával. A színnevek alkotják a vizsgálati terep „fecsegő” felszínét, éppen ezért viszonylag könnyen gyűjthetők. Ellenben pl. a színekhez kapcsolódó értékek, szimbolikus jelentések a „hallgató” és nehezen hozzáférhető mélység részei. De nem csak azért érdemes a színnevek vizsgálatával kezdeni a színek kutatását, mert színnevek tömegei „jönnek szembe” az emberrel a terepen, pontosabban az interjúk alkalmával – nem véletlen, hogy a színnevek kutatásának régi hagyománya van a nyelvtudományokban, még a magyar nyelvészetben is⁴⁵ –, hanem azért is, mert a nyelv, amelynek ezek is a részét képezik – legalábbis egyes feltételezések szerint – a kultúra minden más összetevőjével szemben „szigorúan tudományos értelemben a legegzaktabban megragadhatók” (BORSÁNYI, 1988, 74.). Hiszen a nyelv voltaképpen „egy olyan jelrendszer, amely mögött szisztematikus vizsgálattal feltárható szabályrendszer áll” (MESTER, 2002, 9.).

A színtartományok és az egy adott nyelven/dialektusban hozzá kapcsolódó színnevek vizsgálatához – éppen „fecsegő” természetükből adódóan – nem feltétlenül szükséges mélyfúrás. Utóbbi vizsgálat nem is szükségszerű akkor, ha az a kutatás elsődleges kérdése, hogy minden magyar ajkú közösségben ugyanazok a szavak-e adott színtartományok kifejezői. (Nem beszélve arról, hogy egyazon kutató nem képes a nyelvterület számos pontján időigényes terepmunkát végezni.) Sok helyről nyerhetne képet a kutató, viszont – mivel számos hibalehetőséget rejt magában – joggal vitathatónak tűnik az a módszer, ha kutató csupán szétküldi a színmintáit – ahogyan Magnus, majd Kay

⁴⁵ 1910-ben születik meg az első hazai nyelvészeti színnév monográfia Mátray Ferenc tollából. Sőt huszonzét évre rá ezt egy újabb, szintén etimológiai megközelítésű mű követi, Bartha Katalintól. (Erről bővebben lásd BÁLIZS, 2011).

és társai tették – azért, hogy azokat majd mások neveztessék meg adott személyekkel. (Teszem azt, pl. iskolákban az osztályfőnökök irányításával a 10–12 éves gyerekek körében, vagy éppen a nyugdíjas klubokban azok vezetőinek segítségével a 65 éven felüli női korosztályban.)⁴⁶ Mennyivel könnyebb lenne a színkutató dolga, ha a *Magyar Néprajzi Atlasz* gyűjtői valamilyen színminta gyűjteményt is magukkal vittek volna, és a gyűjtőpontokon azokat is megneveztették volna, ilyen igények akkoriban azonban még nem merültek fel. Annak tudatában, hogy a színosztályozásra vonatkozóan ilyen „néprajzi alapku-tatások” hiányoznak, illetve a szétküldött kérdőívek összesített eredményeinek tudományos értéke – legalábbis néprajzi/antropológiai szemszögből – erősen megkérdőjelezhető, rögtön le is kellene mondanunk a színosztályozás kérdéseinek vizsgálatáról? Nem hiszem, hogy ez lenne a helyes döntés.

Jómagam, szorosan kötődve hazánk néprajzi gyökerű „terepmunkájának” szemléletéhez, amikor (az egyetemi éveim során a színekre irányuló élénk érdeklődésemmel) először terepre indultam, „gyűjtésbe” fogtam. Még most is a *gyűjtés* szó fedi le legjobban a kutatási módszerem. Azóta sem végeztem hosszú időtartamú „terepantropológiát”, napjainkban is egy-két hétig vizsgálódom a terepen.⁴⁷ Különböző településekre megyek, ahol meghatározott korosztályú és nemű emberekkel végzek a rövidtávú résztvevő megfigyelést – a fent is érintett – színmintás kísérletekkel, illetve félig strukturált interjúkkal kiegészítő *tapogatózó* kutatást. Empirikus kutatásaim értékét éppen ezért talán több néprajzos/antropológus megkérdőjelezheti, főleg azokban merülhetnek fel kétségek, akik – egyébként helyesen – nem tekintik egyenértékűnek a rövid, „tapogatózó” vizsgálódást, a sokrétű és mélyreható – idegen közegben nyelvtanulással a kommunikációs nehézségeket is leküzdő, és már csak ezért is – hosszadalmas antropológiai terepmunkával,⁴⁸ vagy éppen az egy adott helyre irányuló, oda mindig vissza-visszatérő, éppen ezért alapos néprajzi gyűjtőmunkával.

A kételkedők számára két dolgot hozhatok fel saját eddigi munkám melletti elméleti érvként. Az egyik, hogy nem társadalom- vagy /közösségkutatást folytatok,⁴⁹ „csupán” színkutatót, pontosabban azon belül is eddig egyetlenegy

⁴⁶ Azért a *vagy* és nem az *és* szó szerepel az utóbbi mondatban, mert a korra, főleg pedig a nemre illik tekintettel lenni a színosztályozás vizsgálatánál (lásd PAPP, 2012, 73–78.).

⁴⁷ Ez idáig nyolc különböző, többségében magyar nyelvű közösségbe jutottam el (Magyarország: Kázár, Mezőköved, Kalocsa, Bata; Szerbia: Szilágyi/Svilojevo, Kupuszina/Kupisina; Románia: Gyimesközéplak/Lunca de Jos, Klézse/Cleja).

⁴⁸ „A megfigyelésre fordított *idő tartama* a megfigyelésből levonható következtetések helyességének egyik kulcs tényezője” (BORSÁNYI, 1988, 63. – *kiemelés az eredetiben*), éppen ezért „a kulturális antropológia módszertanából nézve, bármely terepen *pár napos, néhány hetes terepmunkát végezni értelmetlen*, hiszen így soha nem lesz a kutatónak olyan szempontú rálátása a közösségre, mint a helyben tartózkodással” (BAKÓ, 2004, 389. – *kiemelés tőlem*).

⁴⁹ Véleményem szerint elsősorban a társadalmi, vallási kérdésekkel kapcsolatban helytálló Boross (BOROSS, 2004) azon állítása, hogy „egy kéthetes terepmunka inkább csak *terep-*

kérdéskör, a nyelvi és kognitív színosztályozás foglalkoztatott. A másik, hogy a terepmunka számomra nem csupán egyetlenegy helyszínhez kötődik. Igyekszem minél több helyre eljutni,⁵⁰ hogy egyre több közösségből rendelkezzek pontosan ugyanazzal a vizsgálati eljárással szerzett „tapogatózó adatokkal”, amelyek – számolva a színek szubjektív megítélésének különbségeivel – így minden további nélkül összevethetővé válnak egymással. De legalábbis nagyobb mértékben, mint a társadalmi kérdésekre fókuszáló közösségkutatások, hiszen az ilyen jellegű „terepmunkák által szerzett információk nem feltétlenül hasonlíthatók össze”, és – egyes kritikusok szerint – az ezekből születő munkák sokkal inkább „külön-külön világokat írnak le” és ezeknek a különbejáratú világoknak „csak a *belső* törvényszerűségeit írhatják le a kutatók” (MÉSZÁROS, 2010, 176.)

A tudományok területén mindenki előtt jól ismert „publikálási kényszer” még a hagyományosan hosszabb terepmunkát előnyben részesítő országokban is általánosan lerövidíti a megvalósult antropológiai kutatások időtartamát, és arra kényszeríti a saját szakmai előmenetelükért küzdő, főleg a doktori védésre készülő fiatal kutatókat, hogy sok más – vagyis nem a terepmunkából származó – adatcsoporthal egészítsék ki a résztvevő megfigyelésből szerzett információikat (CARSTEN, 2012, 14.). Mivel jómagam is még a doktori fokozat megszerzése előtt állok, a tudományt művelő szakemberek, szakmai feletteseim részéről (és részben a hasonló cipőben járók közötti versenyszellemből adódóan)⁵¹ külső „társadalmi nyomást”, illetve erős belső késztetést érzek arra, hogy már abban a fázisában feldolgozzam az eddig összegyűlt anyagomat, amelyet esetleg még nem érzek teljes mértékben összegzésre késznek. (Pontosabban amelyet, ha csak egyedül rajtam múlna, még szívesen tovább bővítenék.) Ilyen körülmények között egy hosszabbtávú kutatás lehetősége fel sem merülhet legalábbis még a doktori tézisek kialakítása előtt, erre a mai egyetemi rendszer keretei között nincs elegendő idő. Sajnos tudományunk gyakorlatában

szemle, mely alatt például a falun belüli mikroközösségekbe, attitűdökbe az ember beleléláthat – szerencsés esetben annyira, hogy egy hosszabb terepmunka előtt már az adott terephez *igazítsa* a kérdéseit” (*kiemelés az eredetiben*).

⁵⁰ Esetemben azonban nincs szó „több terepű etnográfáról” abban az értelemben, hogy a több helyszínű terepmunkából származó anyagnak nem egyazon több élettérrel bíró közösség, vagy annak valamely társadalmi/vallási stb. kérdése, vagy a vándorló „szimbólumok, allegóriák és az eszmék” alakváltozásai képezi a kutatás rendezőelvét (VÖRÖS – FRIDA, 2004, 415.). A színek nyelvi anyagának fentebb bemutatott gyűjtése kapcsán nem tartom relevánsnak, véleményem szerint legfeljebb a közösségkutatásokban alkalmazott „multilokalitás” az, amelynek nekiszegezhető a következő, James Clifford által erős kritikai élel feltett kérdés, hogy: „hány helyszínt lehet intenzíven tanulmányozni úgy, hogy a *mélység* kritériuma ne szenvedjen csorbát?” (CLIFFORD, 2003, 12. – *kiemelés az eredetiben*).

⁵¹ Az nem jellemző hazánkra, amely a 1970-es években volt tapasztalható angolszász területeken, ahol alsóbbrendűnek érezték magukat azok az antropológushallgatók, akik nem végeztek idegen országban terepmunkát (FREEDMAN, 1979, 105.).

a fontos eredmények mielőbbi felmutatásának igénye nincs összhangban azzal a ki nem mondott, de mégis (és már régóta) lappangó elvárással,⁵² hogy a néprajzos/antropológus annak érdekében, hogy minél inkább elmélyülhessen a témájában, töltsön minél több időt a terepen.⁵³

Az interjúkra támaszkodó, rövid ideig tartó gyűjtések és a komparatív vizsgálat melletti döntésem elsősorban azonban saját kérdésfelvetésemből adódik, vagyis abból, hogy mindenekelőtt a színosztályozás kultúrán és/vagy nyelven belüli hasonlóságai és különbségei az a közelebbi téma, amely erőteljesen foglalkoztat. Ezt a témaválasztást – bár ez talán mostanáig nem eléggé tudatosult bennem – a nemzetközi szinkutatás trendjei mellett döntően a magyar néprajztudományban gyökerező gondolkodásmódom indokolta (Vö. MÉSZÁROS, 2010, 175.). Tagadhatatlan, hogy akaratlanul is egyrészt Berlin – Kay színmintás kísérleteit, másrészt a néprajzi „kiszállások”, vagy – esetemben még inkább – a meghatározott gyűjtőpontokon zajló – a *Magyar Néprajzi Atlasz* anyagát szolgáltató – kérdőíves néprajzi felmérések módszertanát ötvözik az eddigi terepmunkáim.

Az összehasonlítás és általában a magyarok színosztályozására (vagyis nem csupán egy meghatározott település/közösség/szubkultúra stb. színrendszerezésére) vonatkozó érdeklődés azonban nem semlegesíti bennem egy másféle jellegű kutatásnak az elsősorban önmagammal szemben támasztott (de kívülről sugallt?) igényét. Terveim szerint miután már a „tapogatózó kutatások” révén fel tudok mutatni bizonyos – a kutatási módszer korlátait magán viselő adatokból leszűrűt, éppen ezért csupán korlátozott érvényességre számot tartó – eredményeket („részleges igazságokat”),⁵⁴ újabb immár „egyterepű”, de az antropológiai terepmunkának immár hosszabb időt szentelő kutatásba szeretnék kezdeni. (Még hozzá egy olyan a helyen, amely eddigi kutatáshelyszínének során leginkább szimpatikusnak, vagy épp a legtöbb tudományos eredményt ígérőnek mutatkozott.) Az egy közösségre fókuszáló kutatás azonban nyilvánvalóan nem a színek nyelvi/kognitív osztályozásának kérdésfeltevésére ösztönzi a kutatót, hanem mondjuk egy ahhoz hasonlóra, amit a színek anyagi voltát hang-

⁵² „Hazánkban” – mint Nagy Jenő írja – „általában minden gyűjtő előbb vagy utóbb arra a tapasztalatra jut, hogy csak a *hosszabb ideig tartó*, minden részletre kiterjedő, alapos gyűjtőmunka hozhat tudományos szempontból is elfogadható és megbízható eredményt” (NAGY, é. n., 13. – *kiemelés tőlem*).

⁵³ Carsten szerint, ha igaz az, hogy az idő – mind a terepen töltött, mind az ott szerzett tapasztalatok és adatok feldolgozására szánt időtartam – a legfontosabb előfeltétele a színvonalas antropológiai kutatásnak, akkor az az egyre növekvő nyomás, hogy mielőbb kerüljenek publikálásra az eredmények, jelenti legnagyobb fenyegetést a kiemelkedő tudományos munkák megszületésére nézve (CARSTEN, 2012, 18.).

⁵⁴ Hiszen a kutatók még a mélyfűrást alkalmazó terepmunkák esetében is a konkrét „kutatási téma megválasztásával saját szakmai céljainak megfelelően” szűkítik le „a kérdéses kulturális világ összetettségét” és így nem képesek visszaadni a valóság „többszólamúságát” (VÖRÖS, 1999, 595.).

súlyozó antropológusok hangoztatnak, akik szerint a szín cselevésre ösztönző, tárgyakat „megelevenítő” (*animative*) minőségek, éppen ezért a színekhez fűződő gyakorlatokat (ill. a tárgyak és személyek szerepét ebben) egy meghatározott szociális kontextusban kell megvizsgálni (YOUNG, 2005, 182.).

Voltaképpen tehát egy hosszabb idejű, szélesebb tematikájú⁵⁵ „mélyfűrást” szeretnék végezni,⁵⁶ az így összegyűjtött adatokat nem kizárólag néprajzi vagy antropológiai, hanem szintani, pszichológiai, nyelvészeti stb. értelmezések szerint, azaz a legszélesebb interdiszciplináris keretbe kívánom illeszteni, amely segíthet az így szerzett adatok, tapasztalatok (és reményeim szerint a „tapogatózó” terepmunkák által felszínre hozott anyag) minél szélesebb összefüggésekben való értelmezésében. Véleményem szerint ugyanis a színek is azon jelenségek közé tartoznak, amelyekről Vargyas Lajos az 1950-es években azt állította, hogy csupán „tematikus vizsgálattal megragadni nem lehet”, ezeket ugyanis „csakis a maguk összefonódottságában lehet vizsgálni közvetlenül, és pedig több speciális előképzettséggel együttesen” (VARGYAS, 1954, 242.).⁵⁷

Természetesen tisztában vagyok azzal, hogy az imént meglehetősen idealizált kutatási tervet rajzoltam meg, számos most még előre nem látható körülmény és nehézség – vagy (Ne adj Isten!) éppen saját lehetőségeim vagy képességeim korlátai⁵⁸ – okán bizonyosan módosítani kényszerülök majd ezen a sok tudományos haszonnal kecsegtető módszertani elgondoláson. Ennek el-

⁵⁵ Azért választottam a „szélesebb tematikájú” kifejezést, mivel a teljességre törekvés, az ún. *holizmus* jelszava napjainkra már véglegesen leáldozóban van. Az antropológiai „művek egykor a kultúra holisztikus ábrázolására törekedtek” (MARCUS – FISCHER, 1995), a posztmodern gondolkodók fellépése óta viszont már azt is megkérdőjelezzik, hogy egy kultúrának/subkultúrának, társadalmi jelenségnek stb. létezik-e helyes tudományos olvasata. Nem csoda, ha a *holizmus* igénye, mint megvalósításra alkalmas módszertani elv túlságosan illuzórikusnak tűnik napjainkban (vö. CARSTEN, 2012, 14.).

⁵⁶ A MTA Néprajztudományi Intézetében a terepmunkának szentelt műhelyvitán Mészáros Csaba felvetette, hogy az antropológiai kutatásokat kétféleképp célszerű osztályozni, egyrészt léteznek *helyszín-centrikus*, másrészt léteznek *téma-centrikus* vizsgálatok. Ha ebből indulok ki, akkor azt mondhatom, hogy tulajdonképpen egy téma-centrikus, azaz a színek kérdésére fókuszáló, de csupán egy településre korlátozódó (valamelyest tehát helyszín-centrikus) vizsgálat szerepel a hosszú távú terveim között.

⁵⁷ Sőt, a színek rendszerezésének tanulmányozására, mint általában „az osztályozási rendszerek alapelveinek kutatására” már önmagában is igaz az, hogy „interdiszciplináris vállalkozás, hiszen a kulturális osztályozások csak az emberi tanulás..., a környezeti ökológia és a kulturális dinamika kölcsönhatása révén alakulhattak ki” (ROSCH, 2004, 381.).

⁵⁸ Köz hely, hogy a kutató egyéni képességei milyen meghatározóak a terepmunkában. Evans-Pritchard mondta: „az antropológiai terepmunka (...) különleges személyes tulajdonságokat és sajátos temperamentumot igényel” (idézi: N. KOVÁCS, 2013, 67.). Ismét Munkácsi Bernátot hozom fel példaként, ő ugyanis a jelenkori nyelvtudományban elfogadott gyűjtési technikák alkalmazása nélkül volt képes „ma is használható” udmurt nyelvi anyagot felhalmozni, méghozzá jórészt annak köszönhetően, hogy – a munkásságát, magánlevelezését jól ismerő kutató szerint – „munkabírása hihetetlen, elszántsága megmagyarázhatatlanul szilárd, szinte utolérhetetlen volt” (KOZMÁCS, 2010, 274.).

lenére úgy vélem, hogy a jövőbeni hazai néprajzos vagy antropológus szakemberek azzal tehetnek legtöbbet a színek tudományos megismerésért (csakúgy, mint szakmai karrierjükért), ha mind *makro*-, mind *mikroszinten* vizsgálódnak. Tehát, ha egyrészt a „tapogatózó-összehasonlító” – vagy bármilyen egyéb módszerrel – a színek osztályozásával kapcsolatos általános kérdésekkel (pl. a nyelv és kogníció, nyelv és percepció máig megoldatlan problémájával) foglalkoznak. Másrészt, ha megpróbálják feltérképezni, hogy miképpen szövik át a színek egyes közösségek/szubkultúrák/rétegek stb. életét, kultúráját,⁵⁹ de ennek pusztá rögzítésén túl „a szakmán belüli és a szakmán túlmutató elméleti és intellektuális vitákhoz” is hozzászólnak (MARCUS – FISCHER, 1995).

IRODALOM

BAKÓ Boglárka

2004 A terepmunka értelm(e)z, avagy az etikusság határán. *Kisebbségkutatás*, 3, 388–395.

BARABÁS Jenő

1971 Tér és idő a néprajzi kutatásban. *Népi Kultúra – Népi Társadalom*, V–VI, 331–344.

BARLEY, Nigel

2006 *Egy zöldfülű antropológus kalandjai*. Budapest, Typotex Kiadó.

BÁLIZS Beáta

2011 A huszadik század magyar színekutatói – nyelvészek. In: BENE Krisztián – SÁRLÓS István – VITÁRI Zsolt (szerk.): *Kutatási Füzetek 17. A Pécsi Tudományegyetem Interdiszciplináris Doktori Iskolájának kiadványsorozata*. 13–34. Pécs.

BERLIN, Brent – KAY, Paul

1991 *Basic Color Terms. Their Universality and Evolution*. Berkeley – Los Angeles – Oxford, University California Press.

BERRY, John W. – POORTINGA, Ype H. – BREUGELMAN, Seger M. – CHASLOTIS, Athanasios – SAM, David L.

2011 *Cross-Cultural Psychology: Research and Applications*. Cambridge – New York Melbourne etc., Cambridge University Press.

⁵⁹ Az antropológusok már régóta tisztában vannak azzal, hogy „a társadalom és kulturális élet különböző aspektusai kölcsönösen áthatják egymást.” Eppen ezért még napjainkban is azt tartják a legfontosabb feladatuknak, hogy „összekapcsolják azt, amit mások szétválasztanak” (WOLF, 2000, 16.).

BODROGI Tibor

1954 A néprajzi anyaggyűjtés módszere és jelentősége. *Ethnographia*, LXV, 581–592.

BOHANNAN, Paul – GLAZER, Mark (szerk.)

2007 *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest, Panem Kiadó.

BOROSS Balázs

2004 Mi az a csángóföld? Terepmunka a pusztinai „csángók” között. (<http://www.hunsor.se/dosszie/borossbalazscsangofold.pdf> – utolsó letöltés: 2016. október 24.)

BORSÁNYI László

1988 Amegfigyelési technikák az etnológiai terepmunkában. *Ethnographia*, 99, 1, 53–82.

BORSTEIN, Marc H.

1975 The Influence of Visual Perception on Culture. *American Anthropologist*, 77, 4, 774–798.

BURKE, Peter

1992 Antropológusok és történészek. Megjegyzések egy kapcsolat történetéről. *Korunk*, 3, 4, 27–34.

CARSTEN, Janet

2012 Fieldwork since the 1980s: Total Immersion and its Discontents. In: R. FARDON et al. (szerk.): *The SAGE Handbook of social anthropology* II. 7–20. London–Los Angeles, Sage.

CLIFFORD, James

2001 Utazó kultúrák. *Lettre*, 41, 5–10.

2003 Térbeli gyakorlatok. *Lettre*, 49, 11–16.

2005 Az antropológia szélein. *Lettre*, 57, 73–77.

CONKLIN, Harold C.

1973 Color Categorization. *American Anthropologist*, 75, 4, 931–942.

2003 Hanunoó nyelvben használatos szín kategóriák (1955). In: Biczó Gábor (szerk.): *Antropológiai irányzatok a második világháború után*. 73–78. Debrecen, Csokonai Kiadó.

DEDRICK, Don

1998 The Foundations of the Universalist Tradition in Color-Naming Research (and Their Supposed Refutation). *Philosophy of the Social Sciences*, 28, 2, 179–204.

ERIKSEN, Thomas Hylland

2006 *Kis helyek, nagy témák. Bevezetés a szociálanropológiába*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.

FÉL Edit

- 2001 A saját kultúrájában kutató etnológus (1982). In: HOFER Tamás (szerk.): *Régi falusi társadalmak. Fél Edit néprajzi tanulmányai.* 370–378. Budapest, Kalligram Kiadó.

FIRTH, Raymond

- 2011 *Symbols: Public and Private* [1973]. New York, Routledge.

FREEDMAN, Maurice

- 1979 *Main Trends in Social and Cultural Anthropology.* New-York – London, Holmes & Meier.

GERGELY András, A.

- 2006 *Tudományterületi át(-)tekintések. Alkalmazott antropológiai és társ-tudások.* MTA Politikai Tudományi Intézet – Etnoregionalis és Antropológiai Kutatóközpont. (<http://mek.niif.hu/04500/04531/04531.htm> – utolsó letöltés: 2016. október 24.)

GRIMSHAW, Anna

- 2001 *The Ethnographer's Eye: Ways of Seeing in Anthropology.* Cambridge, Cambridge University Press.

HALLER, Dieter

- 2007 *Atlasz. Etnológia.* Budapest, Athenaeum 2000.

HANN, Chris

- 2004 Két tudományág összemosódása? Néprajz és szociálintropológia a szocialista és posztiszocialista időszakokban. In: BORSOS Balázs – SZARVAS Zsuzsa – VARGYAS Gábor (szerk.): *Fehéren, feketén. Varsánytól Rititiig. Tanulmányok Sárkány Mihály tiszteletére.* I–II. 45–63. Budapest, L'Harmattan.

HERNE, Gunnar

- 1954 *Die slavischen Farbenbenennungen Eine semasiologische-etymologische Untersuchung.* Uppsala, Almqvist & Wiksells.

HOFER Tamás

- 2004 Amerikai antropológusok és hazai néprajzkutatók közép-európai falukban. Összehasonlító jegyzetek két tudományág szakmai személyiségéről. In: BORSOS Balázs – SZARVAS Zsuzsa – VARGYAS Gábor (szerk.): *Fehéren, feketén. Varsánytól Rititiig. Tanulmányok Sárkány Mihály tiszteletére.* I–II. 65–79. Budapest, L'Harmattan.

KATONA Imre

- 1981 Vikár Béla kéziratos hagyatéka. *Janus Pannonius Múzeum Évkönyve*, 25, 291–293.

KAY, Paul – MCDANIEL, Chad K.

- 1978 The Linguistic Significance of the Meanings of Basic Color Terms. *Language*, 54, 3, 610–646.

- KAY, Paul – BERLIN, Brent – MAFFI, Luisa – MERRIFIELD, William R. – COOK, Richard
2009 *World Color Survey*. Stanford, California, CSLI Publications.
- KOZMÁCS István
2010 Munkácsi Bernát és a magyar nyelvészeti terepmunka kezdetei. *Nyelvtudományi Közlemények*, 107, 258–275.
- KOVÁCS Tímea, N.
2013 Vallatás? Vallomás? Etnográfiai (önélet)írások – antropológiai önképek. *Lettre*, 33, 89, 63–67.
- KUSCHEL, Rolf – MONBERG, Torben
1974 „We Don’t Talk Much About Colour Here”: A Study of Colour Semantics on Bellona Island. *Man*, 9, 2, 213–242.
- LEACH, Edmund
1996 *Szociálanropológia*. Budapest, Osiris Kiadó.
- LENCLUD, Gérard
1994 A funkcionista perspektíva. In: DESCOLA, Philippe – LENCLOUD, Gérard – SEVERI Carlo – TAYLOR, Anne-Christine: *A kulturális antropológia eszméi*. 75–148. Budapest, Osiris – Századvég.
- LUCY, John. A.
1997 The linguistics of „color”. In: HARDIN, C. L. – MAFFI, Luisa (szerk.): *Color categories in thought and language*. 320–346. Cambridge, Cambridge University Press.
- LUHRMANN, Tanya Marie
2005 Clifford Geertz, avagy a gondolkodás mint viselkedés. *Lettre*, 57, 72–73.
- MACLAURY, Robert
1997 *Color and Cognition in Mesoamerica: Constructing Categories as Vantages*. Austin, University of Texas Press.
- MARCUS, George E. – FISCHER, Michael M. J.
1995 Az antropológia mint kultúrkritika. (<http://epa.oszk.hu/00000/00012/00002/14.htm> – utolsó letöltés: 2016. október 24.)
- MESTER Tibor
2002 *Sémaelmélet az antropológiában*. Pécs. /Kommunikáció és Kultúra Disszertációk 2./
- MÉSZÁROS Csaba
2010 Résztevő megfigyelés, befogadás és nyelvismeret. Az antropológiai terepmunka hitelességéről. *Tabula*, 13. 4, 173–194.
2013 Tekintély és bizalom. Kultúra és társadalom két szibériai faluközösségben. Budapest. PTE Néprajz Kulturális Antropológia Tan-

szék – MTA BTK Néprajztudományi Intézet, Budapest, L'Harmattan.
/Kultúrák keresztútján/

NAGY Jenő

é. n. Néprajz és nyelvtudomány. (http://adatbank.ro/html/alcim_pdf12505.pdf – utolsó letöltés: 2016. október 24.)

PAPP Eszter

2012 *A magyar színnevek terminológiai elemzése*. PhD kézirat. (http://nydi.btk.pte.hu/sites/nydi.btk.pte.hu/files/pdf/Papp_Eszter_2013.pdf – utolsó letöltés: 2016. október 24.)

PRÓNAI Csaba

1995 *Cigánykutatás és kulturális antropológia* (rövid vázlat). Budapest – Kaposvár.

2007 A kulturális antropológia módszertana. In: BOLGÁR Lajos – PAPP Richárd (szerk.): *A tükrök két oldala Bevezetés a kulturális antropológiába*. 33–75. Budapest, Nyitott Könyvműhely.

RAY, Verne, F.

1952 Techniques and Problems in the Study of Human Color Perception. *Southwestern Journal of Anthropology*, 8, 3, 251–259.

RIVERS, William Halse R.

1901 Colour Vision. In: RIVERS, W. H. R. (szerk.): *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits*. II. Physiology and Psychology (Part I. Introduction and vision.) 48–96. Cambridge, Cambridge University Press.

RÉGI Tamás

2004 Afrikai terepmunkáim néhány érdemi módszertani tapasztalata. *Kisebbségkutatás*, 3. (http://www.hhrf.org/kisebbssegkutatas/kk_2004_03/cikk.php?id=12 – utolsó letöltés: 2016. október 24.)

ROSCH, Eleanor

2004 Egyetemes és kulturálisan specifikus jegyek az emberi kategorizációban. In: PLÉH Csaba – BOROSS Ottilia (szerk.): *Bevezetés a pszichológiába*. 379–404. Budapest, Osiris Kiadó.

SAPIR, Edward

1971 *Az ember és a nyelv*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.

SAUNDERS, Barbara

2007 Introduction. In: SAUNDERS, Barbara (szerk.): *The Debate about Colour Naming in 19th Century German Philology. Studia Anthropologica*. 7–41. Leuven, University Press.

SIPŐCZ Katalin

1994 *A vogul nyelv színnevei*. Studia Uralo-Altaica. Supplementum 3. Szeged, Gold Press Nyomda.

STOCKING, George W. Jr.

- 1983 The Ethnographer's Magic. Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski. In: STOCKING, G. W. Jr. (szerk.): *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*. 70–120. The University of Wisconsin Press.

SWEARINGEN, Andrew

- 2014 From blood to worms The semantic evolution of a Portuguese colour term. In: ANDERSON, Wendy – BIGGAM, Carole – HOUGH, Carole – KAY, Christian (szerk.): *Colour Studies. A broad spectrum*. 79–92. University of Glasgow.

TURNER, Victor

- 1966 Color classification in Ndembu Ritual: A Problem in Primitive Classification In: BANTON, Michael (szerk.): *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. 47–84. London, Tavistock.

VAJDA László

- 1954 A néprajzi anyaggyűjtés módszere és jelentősége. *Ethnographia*, LXV, 1–19.

VARGYAS Lajos

- 1954 Vajda László cikkének néhány megállapításához. *Ethnographia*, LXV, 240–244.

VÖRÖS Miklós

- 1999 „Not Fieldwork – J.” James Clifford és az antropológia termékeny illúziói. *Helikon*, 45, 4, 591–599.

VÖRÖS Miklós – FRIDA Balázs

- 2004 Az antropológiai résztvevő megfigyelés története. In: LETENYEI László (szerk.): *Településkutatás*. 395–416. Budapest, L'Harmattan – Ráció.

WHORF, Benjamin Lee

- 2006 A szokványos gondolkodás és viselkedés viszonya a nyelvhez. In: BOHANNAN, Paul – GLAZER, Mark (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. 222–250. Budapest, Panem.

WITKOWSKI, Stanley R. – BROWN, Cecil. H.

- 1981 Lexical Encoding Sequences and Language Change: Color Terminology Systems. *American Anthropologist*, 83, 1, 13–27.

WOLF, Eric R.

- 2000 Az antropológia a hatalmi erőterben. *Lettre*, 38, 12–16.

YOUNG, Diana

- 2005 The Colours of Things. In: TILLEY, Chris – KEANE, Webb – KÜCHLER, Susanne – ROWLANDS, Mike – SPYER, Patricia (szerk.): *Handbook of Material Culture*. 173–185. London, SAGE.

BEÁTA BÁLIZS

„COLOURFUL” FIELDWORK: DILEMMAS OF A HUNGARIAN RESEARCHER OF COLOURS

The author in her article analyses the methods of colour research most often chosen in international literature. Rivers (1901), Conklin (1955), Turner (1967), Berlin and Kay (1969), and then Kay et al. (2009) used different methods to study colour, but there is one shared aspect of their research. They all studied the colour knowledge of illiterate peoples, a world totally unfamiliar to researchers. But what kind of fieldwork should a Hungarian colour researcher carry out, if (s)he does not aim to study colours in faraway lands, but in his/her own country?

The author reflects on her own, previously applied method that involves several tasks with colour samples, at the same time contains observations and interviews on the colour of objects, which method is more closely related to data collection as predominantly used in Hungarian ethnography, than to the method preferred by researchers who follow Berlin and Kay. This latter method involves a listing of colour names and matching colour samples to the reference of colour terms, and is often criticized.

What is the most effective method for colour research? Is it digging deep or should the Hungarian colour researcher opt for a more confined research area and carry out to-the-point studies? Or does this merely depend on the way the specific questions are asked? If the researcher is interested in the categorisation of colours, it could be satisfactory to collect data from several geographical areas. The advantage of this method is that it sheds light on regional differences in the meaning of colour terms, and that the researcher will come across a large number of colour terms in the field. However, if the central issue is not colour categorisation, then the most appropriate method is focusing on one area only after a comparative study of the various meanings of colour terms, especially if the colour researcher aims at going beyond a mere data collection and description, and wishes to contribute to ongoing intellectual and professional debates.

TEREP, ADAT, HOZZÁFÉRÉS

SZÁMIKUTATÁS AZ ASSZIMILÁCIÓ ÉS AZ ETNIKAI REVITALIZÁCIÓS FOLYAMATOK TÜKRÉBEN

Számi vagyok: mindenféle-fajta lapp foglalkozást űztem, és minden ízében ismerem a lappok életét. És hallottam, hogy a svéd kormány gyámolítani szándékozik bennünket, már amennyire módjában áll, ámde képtelen megérteni életünket és környezetünket ... Én úgy vélem, hogy az lenne a legjobb, ha volna egy olyan könyv, amelybe bejegyezték volna a lappok élete módját és beleírták volna tetteiket, mert akkor nem kellene őket faggatni, milyen formán élnek, és nem kellene másként előadni, hazug módon beszélni a lappokról, meghamisítani a tényeket [...] ezért kell minden eseményt följegyezni, és okukat is fölvésni, hogy világos legyen, hogy bárki is megértse okát. A tetejébe még minden lapp ember számára is érdemes megtudni, miként élnek a lappok. (TURI, 1983, 50.)

Az írásom „mottójául” szolgáló idézet Johan Turi 1910-ben megjelent *Mui 'talus sámiiid birra* 'Elbeszélés a lappokról' című művének első néhány mondata (az 1983-ban megjelent magyar nyelvű kiadásból). Érdekes módon a lapp irodalom egyik alapműveként tartják számon, holott maga a szerző sem annak szánta. Sokkal inkább „néprajzi” leírásnak. A mű születésének időszakában a skandináv néprajzi kutatások már nagy intenzitással folytak a lapp területén. Turi írásának megjelenésével szinte egy időben számos monográfia került ki népzene- és néprajzkutatók keze alól,¹ melyek összevetése Johan Turi lapp réngazda írásával rengeteg tanulsággal szolgálhatna, ám ez nem feladata ennek az írásnak. A század közepéig e művek elsősorban a „mentsük, ami még menthető” – vagyis a gyűjtés és a dokumentálás – szellemében születtek, amibe sajnálatos módon beleszóltak a „gyarmatosítást” szentesítő politikai ideológiák is. A lappológiai kutatásokat a kezdetekben (már a 19. század közepén is)

¹ Néhány fontosabb közülük: DONNER, 1876; FELLMAN, 1980 (1907); LAUNIS, 1907a, b, c, 1908, 1910, LUNDIUS, 1905; QUIGSTAD, 1903.

a számik erőteljes, többnyire igazolható félelmekből fakadó ösztönös bezárkózása nehezítette. A befelé fordulás a 20. század második felében fokozatosan tudatos stratégiává alakult. Ennek a bezárkózó magatartásnak a motivációi között immár nyíltan megfogalmazódott a „kívülről” érkező kutatóval szembeni elutasítás. Johan Turi írása ebben a kontextusban rendkívüli jelentőségű, egyedi példa. Émikus leírása alapművé lett a néprajzi-antropológiai kutatások számára. *Adatközlő*ként számos olyan információt bocsát közre, amelyek a kortárs kutatók számára nem, vagy nehezen voltak hozzáférhetőek, méghozzá legalább két okból: 1) eltitkolták a kutatók által keresett információkat, 2) az asszimiláció eredményességének köszönhetően már nem voltak birtokában a szükséges tudásnak. Johan Turi azonban sokkal több, mint adatközlő, tevékenysége nagyon korán, már a 20. század elején előre vetíti a saját kultúráját leíró *őslakos etnográfus* ideálképét is. A szerző egyszerre szól számikhoz és nem számikhoz, ami fontos kezdeményezés a különböző világlátásból fakadó ellentétek, konfliktusok feloldására. Különösen figyelemreméltó, hogy leírásában számos olyan elméleti állásfoglalás előképe ismerhető fel, amelyet a kulturális antropológia és az etnológia jóval később, a posztmodern kritika kibontakozása után fogalmazott meg az újabb kutatások számára (például a modern társadalom értelmező kategóriáihoz – így a tudományos diskurzushoz is – társítható hatalmi aspektus fel- és elismerése, vagy a kutatói értelmezés érvényességének relativizációja, egy lehetséges „olvasatként” való értelmezése a sok eshetőség közül). A mű tükrözi továbbá azokat az elsődleges motivációkat, amelyek befolyásolták, és befolyásolják napjainkban is a számik saját kultúrájukkal, életmódjukkal kapcsolatos vélekedését, és részben magyarázzák az erőteljes mi-ők oppozíció hol kényszerű, hol nagyon is kívánt fenntartását. Az akkulturáció hatásaitól való félelem² kedvező feltételeket teremthetett volna a számi társadalom és kultúra lehető legteljesebb dokumentálásának, amelyben az őslakosok és kutatóik céljai és érdekei találkozhattak volna. A tudományos kutatásokkal kapcsolatban azonban már nagyon korán felmerült a hitelesség és/vagy az elfogulatlanság megkérdőjelezése. Turinál az adatközlői és kutatói szerepkör tudatos összevonása ezért kettős szándékot takar: a dokumentálás és értelmezés elsősorban a számik érdekeit kell hogy szolgálja (mint egyfajta eszköz az asszimilációval szembeni védekezéshez), és egy lehetséges módja annak, hogy a kívülállók is mélyebben megérthessék a számi nézőpontot, és ne a kívülről rájuk ragadt sztereotípiák uralják az értelmezési keretet. Ebben tulajdonképpen egy inverz antropológusi szerepkör is megfogalmazódik: „hogyan

² Érdekes, hogy Turi az oly sokáig tért hódító „etnográfiai jelenidő” helyett alapvetően múlt időt használ, érezve kultúrája tünékenységét, bár néha – az emlékek hevében – átvált a jelen idejű írásra.

fogalmazzam meg a másiknak olyan élmények, szertartások, életfolyamatok értelmét, amit nemhogy maga sem tapasztalt, de a saját kultúrában nincs is ennek leírására alkalmas terminus?” (KLANICZAY, 1984, 32–33.)

Tanulmányom bevezetésében azért utaltam tehát Johan Turi írására, mert jól alkalmazható a számi „terepviszonyok” bő másfél évszázadot átfogó bemutatásának keretéként: érzékletesen mutatja be azt, mit is jelenthetett egy száminak a kívülről érkező, kíváncsian fürkésző kutató jelenléte a 19. században és a 20. század első éveiben, és jól fémjelzi önmaguk kutatására vonatkozó önrendelkezési vágyukat, ami hasonló konkrétsággal több, mint fél évszázaddal később fogalmazódik meg a tudománypolitikai diskurzusban. Először 1995-ben, finn-ugor szakos hallgatóként olvastam a bevezetőben szereplő sorokat, de igazán csak akkor értettem meg, amikor eljutottam az írás születésének helyszínére, Lappföldre, és magam is megtapasztalhattam az ottani interetnikus problémákat, a kisebbségi létből fakadó komplexusokat, a globalizáció ellentmondásos hatásait, az elfogadás és a kirekesztés különös dialektikáját. A mélyebb megértés érdekében sokat tanulmányoztam a számikkal kapcsolatos történeti, publicisztikai és irodalmi forrásokat. Ez utóbbiakat próbáltam a lehető legszélesebb körben áttekinteni, azaz a számik felbukkanását kerestem az európai és amerikai sajtótermékek híradásaiban, és szépirodalmi alkotásokban egyaránt. Az internetes közösségi oldalakon és általában a világhálón megjelent adatokat is gyűjtöttem, a szöveges információk mellett egyre nagyobb súlyt helyezve a vizuális megjelenési formákra és az elérhető hanganyagokra.³ A sztereotipikus megnyilvánulások követése, a magánbeszélgetésekben és -levelezésekben megfogalmazott személyes vélemények, a kimondott/leírt szavak és a verbálisan nem közölt, vagy nem közölhető tartalmak (testbeszéd, hallgatás, jellemző tárgyak jelenléte, elhelyezése stb.) egyaránt bekerültek a terepmunka „adattárába”. A terep és a módszer számomra tehát egy meglehetősen tág spektrumban fogalmazódik meg. Természetesen minden kultúrában vannak könnyebben és nehezebben hozzáférhető regiszterek, nyilvános és titkos adatok, felszíni és rejtett jelentések, amelyek kutatása különböző megközelítéseket igényel. A jojkahagyomány kutatási lehetőségeit mindig nagyon erősen befolyásolták a különböző időszakokban ráakódott értelmezések, ami önmagában is indokolja a sokféle terep és vizsgálati módszer bevonását.

³ Ezek között a források (tereppek) között különösen fontos volt a finnországi számi parlament volt elnökének blogja, amely sajnálatos módon mára megszűnt. Írásai gyakran reflektáltak a számikkal kapcsolatos kutatásokra, többek között a velem történő találkozásra (név nélkül). További fontos forráscsoportot jelentenek a YouTube-on elérhető hivatalos videoklipek, egyéni felvételek, amelyek időnként folklórszerűen, a mémek mintájára, számos változatban (eltérő képi aláfestéssel, feliratokkal ellátva) jelennek meg.

A terep történeti metszetben

A számi közösségek, a számi terep megismerésében és megértésében kiemelkedően fontos helyet kap a történeti-politikai kontextus. A számik számára az idegenekkel, a más etnikumokkal való találkozás ismert történelmük legnagyobb részében egyet jelentett a kizsákmányolással, földjeik elvesztésével, életmódjuk hol közvetett, hol közvetlen módon történő átformálásával. A találkozások a misszionáriusok, utazók és felfedezők megjelenésével kezdődtek. Ezek a találkozások eleinte ritkák és felületesek voltak, a számik életét kevésbé befolyásolták. Később, a hivatalos államhatárok megszilárdulásával, az északi területek feletti kontroll megszerzésével, az adózás egyre szigorúbb feltételeivel, a finn, svéd és norvég telepések immár tartós jelenlétével azonban minden megváltozott. A 17. századtól a svéd uralom egyre drasztikusabban avatkozott a számik életébe, gyakran kártalanítás nélkül vették el földterületeiket. Bár templomok már a 16. században is épültek Lappföldön, a hittérítés legeredményesebb időszaka a 19. század második fele volt. Ole Henrik Magga – a norvégiai számi parlament volt elnöke – szerint a számi történelem legnehezebb időszaka a 19. század közepétől a 20. század derekáig tartó időszak volt. Erre az időszakra esett Lars Levi Laestadius (1800–1861) puritán lutheránus mozgalmának megszületése, amely a számik kereszténnyé tételében a legnagyobb sikereket érte el. A jojkahagyomány alakulása és kutathatósága szempontjából azért van igen nagy jelentősége ennek az időszaknak, mert a samanizálást a vallási és világi vezetők ekkor büntették a legkegyetlenebbül. A jojkálás tiltólistára került, mint a pogány szakrális gyakorlat része. A jojkáról formált képhez hozzájárult az az általános, már a korai forrásokban is megfogalmazott elképzelés, hogy a számik mind varázslók, boszorkányok, ördögök.⁴ Ha valaki

⁴ A számikkal kapcsolatos sztereotípiák a szépirodalomba is átszüremlettek. Az alábbi idézet Henryk Sienkiewicz *Özönvíz* című regényéből származik (1981, 706.):

Ez a királyi gárda samlandi ezrede – magyarázott folyton Sadovski, amint egy-egy csapat mellett elhaladtak. – Ez a legkiválóbb delekarliai gyalogezred.

– Szent Atyám, hát ezek meg minémű kis monstrumok? – kiáltotta egyszerre Zagłoba egy csomó olajos arcború, apró emberkére mutatva, kiknek fekete haja kétoldalt lefelé lógott.

– Ezek lappok, akik a legtávolabb lakó hyperboreusok közé számlálatnak.

– Jó harcosok? Mert úgy nézem, hármat is felmarkolhatnék, s addig ütögetném össze fejüket, amíg bírnám szusszal!

– Bizonytal megtehetné kegyelmed e dolgot! Harcra nem valók. A svédek a tábori szolgálatra hordják őket magukkal, no meg mivel olyan *furcsák*. Hanem *varázslóknak exquisitissimi, mindegyiknek legalább egy, de némelyiküknek öt ördög is szolgálatára áll.*

– Honnan ez a comitivájuk a gonosz lelkekkel? – kérdezte Kmicic, keresztet vetvén magára.

mégis nyitott és érdeklődő volt a jojkahagyomány megismerése iránt, nagyon komoly akadályokba ütközött.

Jacob Fellman, aki 1820–1832 között volt Utsjoki lelkésze, a következő helyzetképet adja (MEURMAN, 1961, 1–7.):

Hat éve éltem már lappok között, amikor tudomásomra jutott, hogy él még az emberek emlékezetében néhány népdal. Amikor tudakozódtam, ismerik-e ezeket [...], mindig azt a választ kaptam, hogy *micsoda ördögi tréfa ez, hiszen maga a kormány és a szigorú papság volt az, aki eltüntette [a jojkákat] Isten dicsőségére*. Egyszer aztán egy véletlennek köszönhetően volt alkalmam meghallgatni egy lappot jojkálás közben, ő ugyanis nem tudta, hogy a közelben vagyok. [...] *Miután többszörösen biztosítottam afelől, hogy semmi baja nem származik belőle, végül elénekelt nekem néhány dallamot, ezek voltak az elsők, melyeket számi nyelven lejegyeztem.* [Kiemelések tőlem.]

Bár a büntetéstől való félelem is visszavetette a jojka használatát, a számik körében nagy tiszteletnek és népszerűségnek örvendő Laestadius prédikációi, és az általa életre hívott keresztény megújulási mozgalom sokkal erőteljesebben vonták maguk után az énekes hagyomány visszaszorulását. A számik egy része immár nem félelemből, hanem abból a szilárd meggyőződésből nem jojkált, hogy az valóban bűn, az „ördögidézés” eszköze. A laestadianus számi közösségeket máig jellemzi ez a vélekedés, jól példázza ezt egy norvég kutató, Ingrid Hanssen 2011-es tereptapasztalata. Az alábbi idézet egy észak-norvégiai idősök otthonában történt esetet mutat be:

Anyám akkor jojkálni kezdett... Az apám jojkája volt. És az egyik, közelben üldögélő, mentálisan tiszta páciens megszólalt: –Ne, nem szabad, ez bűn. Anyám válaszolt: –Én csak a férjemet jojkálom. –Igen, igen, de imádkoznia kell majd a bűnbocsánatért, mert jojkált. Ez nem ijesztette meg anyámat, mindenesetre, abbahagyta a jojkálást. És kevéssel később azt mondta, talán tényleg vétkezett. [...] Én azonban képtelen vagyok

– Mert az örök éjszakában botorkálnak, amely náluk fél esztendeig meg még tovább is eltart, azt pedig tudják kegyelmetek, hogy éjszakának idején a legalkalmasabb az ördöggel érintkezni.

– S lelkük vajon van-e?

– Nem tudom, de úgy vélem, inkább az oktan állatokhoz hasonlatosak.

Kmicic közelebb léptetett, egy lapp legénykét nyakánál fogva felemelt, akár a macskát, jól megnézte, aztán ismét talpra állította, s így szólt:

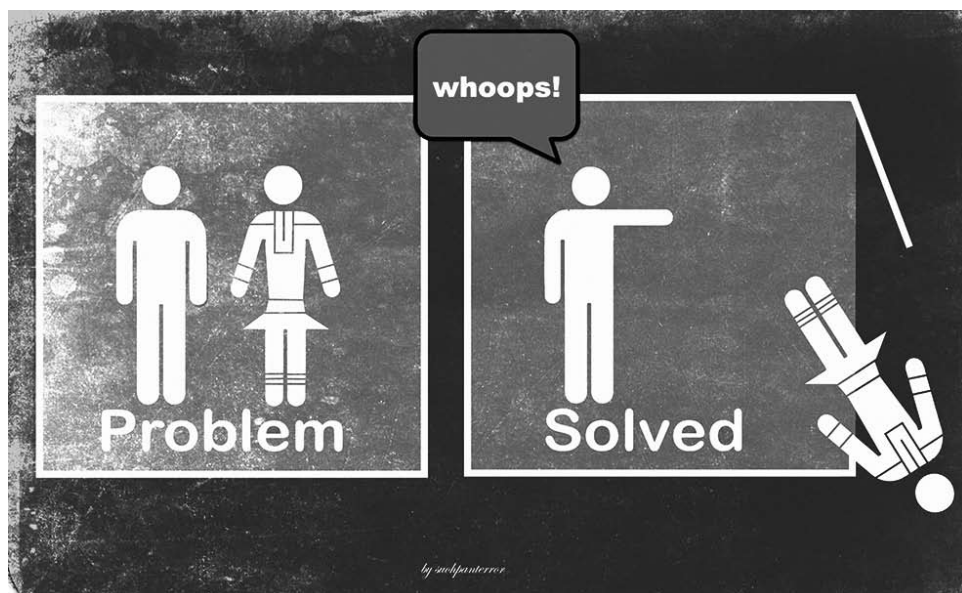
– Ha a király nekem ajándékozna egyet, megfüstöltetném, s felakasztanám a templomban, ahol az egyéb különlegességek között strucctojás is található.

megérteni, hogy a jojka miért az ördög műve. Ezt nem tudom elfogadni... Mert amikor én jojkálok, egy [számomra] különleges személyt jojkálok, azért, mert éppen arra a személyre gondolok. Számunkra a jojka egyfajta öröm; eszünkbe juttatja az embereket... De itt [ebben a városban] ezt gyakran tulajdonítják az ördög működésének. (HANSEN, 2011, o. n.) [Saját fordítás.]

A számikkal kapcsolatos negatív gondolkört erősítette egy újabb, a 20. század elején – az evolucionizmus, majd a fajelmélet oldalhajításaként – kibontakozó, immár a vallási alapoktól elkülönülő (politikai és tudományos) diskurzus is, amelyben a jojkálás minden, a számik hagyományos életmódjához kapcsolódó jelenséggel együtt alsóbbrendű, megvetendő és szégyellni való szokásként fogalmazódott meg (EIDHEIM, 1969, 1971; JONES-BAMANN, 2001; LEHTOLA, 2010). Ennek tudatosítására szolgált az iskola, ami a számikat átnevelő, „civilizáló” intézmény feladatát töltötte be, és ahol a sikeresség érdekében bevett eszköznek számított a gyerekek megalázása és fizikai bántalmazása a számi identitásukat reprezentáló jelek, szimbólumok (számi ruhadarabok, tárgyak birtoklása, anyanyelven történő beszélgetés) miatt (*1. kép*⁵). Ez a külső, etnocentrikus, a skandináv nacionalizmus eszközének tekinthető „stigmatizáló” diskurzus összefonódott a már említett, a jojkát a vallási „rossz” kategóriájába soroló diskurzussal. A kettő együtt nehezen megkérdőjelezhető hatalmi-világnézeti gondolkörbe ágyazta a jojkálást. Ez a komplex, sztereotipizáló és negatív attitűddel telített kép a számik gondolkodását is átformálta, megváltoztatva önképüket és kultúrájukhoz való viszonyukat.

A számi kultúra leírására vállalkozó kutatók helyzete a 19. század második felében és a 20. század első felében különösen nehéz volt, hiszen kérdéseik olyasmire irányultak, amikről a számiknak nem volt szabad, vagy megalázó volt beszélni. Ráadásul számukra a tudományos kutatás szorosan összefonódott kisebbségi mivoltuk igazolási kísérleteivel. Egy kutató megjelenése sokszor a rasszista ideológiát kiszolgáló orvosi és fizikai antropológiai vizsgálatok rémképét idézte.

⁵ Forrás: <http://www.6d.fi/index.php/wemet/938-art-is-my-activism> – utolsó letöltés: 2016. november 22. A Suohpanterror [’lasszó/pányva + terror’] nevet viselő, képzőművészekből álló kör egyik plakátja, amely a számik ellen irányult politikai intézkedéseknek állít mementót. Saját megfogalmazásuk szerint a művészet eszközeivel tiltakoznak a számik jogait, érdekeit sértő politikai, gazdasági döntések ellen. (<https://www.facebook.com/suohpanterror/>)



1. kép

A kutatás lehetőségei a hagyomány újjáéledése következtében

A 20. század második felében a demokratizálódás és a kisebbségek elismerése elérte azt a fokot, hogy jogi eszközökkel immár nem lehetett nyíltan fel lépni a számik ellen (BJØRKLUND, 2000; MINDE, 2005; GRUNDSTEN, 2010). Az eltűnőben lévő, egyesek által lenézett, mások által félelmetesnek tartott énekhagyomány tudatos újjáélesztése Nils-Aslak Valkeapää⁶ (1943–2001) nevéhez fűződik. Ő az 1960-as években jojkálni tudó fiatalokat gyűjtött maga mellé Finnmarkból (tulajdonképpen az egyetlen területről, ahol a hagyomány folyamatosságáról beszélhetünk), lemezfelvételeket készített és színpadra vitte a jojkát. Eleinte közvetlen környezete is megdöbben ezen. A Valkeapääről készült portréfilm⁷ a mára közismertté vált jojkaénekes kortársak úgy nyi-

⁶ Nils-Aslak Valkeapää a számi értelmiség egyik legsokoldalúbb képviselője volt: énekes és zeneszerző, költő, író, politikus, képzőművész és színész egy személyben. Mindez jól tükrözi a szűk keresztmetszetből adódó „többes szerepvállalás” szükségességét is, ami leginkább a művészvilág és a tudomány képviselőinek erőteljes politikai és tágabb értelemben az emberi jogi küzdelmekhez kapcsolódásában nyilvánul meg.

⁷ A portréfilm címe: *Váimmustan lea bieggá* [Szívemben az otthonom]. A youtube-on elérhető: <https://www.youtube.com/watch?v=ax8eWwrneVE> – utolsó letöltés: 2016. október 4.

latkoztak, hogy amikor *Áilohaš*⁸ megkereste őket azzal, hogy szervezzenek jojkakonzerteket, készítsenek lemezfelvételeket, mindannyian megdöbbentek és kétségbeestek. Mindez jól illusztrálja, hogy a jojkával kapcsolatos beidegződések még a 20. század 60-as, 70-es éveiben is meghatározóak voltak. Úgy gondolták, hogy senki nem énekelhet jojkát nyilvánosan, az nem lenne illendő, illetve hogy meg fogják vetni őket az emberek emiatt. A kezdeményezés a kezdeti széleskörű megbotránkozáson túllendülve mégis nagyon sikeresnek bizonyult, ráadásul meglepően rövid idő alatt (például: az 1982-es Eurovíziós Dalfesztiválon norvég színekben Sverre Kjelsberg és Mattis Hætta egy jojkabetétet is tartalmazó, a számik ellen elkövetett jogtalanságokról szóló dallal indult!). A siker azonban nemcsak a helyi politikai változásoknak, hanem a közben nemzetközi szinten kibontakozó őslakos mozgalmaknak is köszönhető. Ezekben az új, antikolonialista diskurzusokban régi, majdnem elfeledett és lenézett kulturális jegyek, jelenségek újra megbecsült, emblematis formát öltöttek (NÄKKÄLÄJÄRVI, 2014). Ezzel párhuzamosan új szituáció teremtődött, amelyben a szerzői jogok és a kulturális jelenségek tulajdonlásának kérdése egyre élesebb megvilágításba került, ugyanis a revitalizációs törekvések számos olyan problémát vetettek fel, amelyekre máig nincsenek kész megoldások (BROWN, 2003; COLLINS, 1993).

A fő gondot a folklóralkotásokra vonatkozó jogokat érintő nemzetközi szabályozás okozza, aminek alapjául a szerzői anonimitást és az eredetiség irrelevanciáját hangsúlyozó (folklorisztikai) tudományos álláspont szolgál. Csakhogy a számi közösségekben minden jojkának *van tulajdonosa*, és ez a tulajdonos meghatározhat a jojka használatára (előadására) vonatkozó kritériumokat. *A közösség tagjainak ugyan van hozzáférése*, időnként és szabályozott körülmények között elő is adják egymás jojkáját (pl. találkozáskor, köszöntésként), de *a legfőbb kontroll nem azé, aki a jojkát megalkotta, nem is azé, aki előadja, hanem azé, akit megénekel a jojka* (GASKI, 2003, 193.; HIRVONEN, 2008; GRAFF, 2007; SOLBAKK, 2007; TAMÁS, 2007). Az a szemléletmód, hogy a jojka és alanya között nagyon szoros, lényegi összefüggés van, kis létszámú közösségek gyakorlatában alakulhatott ki, és maradhatott fenn. A jojkálás mint a társadalmi kapcsolathálót reprezentáló és egyben fenntartó kulturális kód és annak kontrollja persze megingott a hagyomány gyengülésével, aztán pedig a revitalizációs folyamat részeként kialakult új helyzet következtében, amely új felhasználási formákat teremtett azzal, hogy a jojka színpadi műfajjá is lett, hogy rádió, tévé és különböző adathordozók segítségével nyilvánosan hozzáférhetővé vált egy jóval szélesebb közönség számára. Ezt az egyébként is összetett helyzetet bonyolítja az archívumok létezése is.

⁸ Valkeapää számi neve.

A Nils-Aslak Valkeapäävel indult kezdeményezés magában foglalta, hogy az archívumi anyagok megtanulásával és előadásával visszahonosítsanak jojkákat. Látszólag tehát valami olyasmi kezdett el kibontakozni, amit általában folklorizmusnak nevez a kutatás, azonban az effajta kategóriák a számi jojka revitalizációjával kapcsolatban nem helytállóak. A jojkák digitalizálását és előadásra történő válogatását végző Biret Risten Sára azonban még 2008-ban is arról nyilatkozott, hogy bizonyos jojkákat egyszerűen nem szabad nyilvánosságra hozni, rengeteg személyes információt tárolnak, amelyeknek közzététele illetéktelen hozzáférést biztosítana olyan tartalmakhoz, amelyek csak a jojkatulajdonos legközvetlenebb környezetére tartoznak.⁹ A jojkával kapcsolatos hagyományos szemléletmód erős továbbélését jobban nem is illusztrálhatnám, mint Biret Risten Sára megnyilatkozásával. Mivel a jojkák dallammotívumokban és halandzsaszavakban kódolt tartalma eleve csak a beavatottak kis közössége által értelmezhető, az illetéktelenek hozzáférése már önmagában kizárható. Az a tény, hogy egy-egy jojka jelentése elsősorban nem a szövegben, hanem dallamformulákban és bizonyos szótagokban van elrejtve, és a kód közösségenként is változik, lehetetlenné teszi, hogy a szélesebb közönség felfogja, vagy érzékelje az „intim” tartalmakat. Mégis, a jojkának személyes tulajdonként történő felfogása a számik körében erőteljes maradt, amihez társul valamiféle féltés, annak az elméleti lehetősége, hogy illetéktelenül hozzáférhet valaki a rejtett tartalomhoz. Számos hivatásos előadó ezek szerint a szempontok szerint válogat, amikor összeállítja a színpadi repertoárját. Engedélyt kér az előadandó jojkák tulajdonosaitól, és bizonyos részleteket nem énekel el a színpadon. Az archívumi anyagok esetében a tulajdonosok többnyire már nem elérhetők, azonban a fent tárgyalt problémák ezekre a jojkákra is vonatkoznak, ráadásul kegyeleti, illetve örökösödési kérdéseket is magukba foglalnak. Ezért, hogy az illetékesek kontrollja megmaradjon az archívumi jojkagyűjtemények felett, 2008-ban szigorú jogi rendelkezés született a hozzáférés lehetőségéről (ÅHRÉN, 2008).

Az adatokhoz való hozzáférés korlátozásának azonban nemcsak teoretikus megfontolások képezik az alapját, konkrét előzménye egy nemzetközi jogi vitára terebélyesedett „jojka-lopás” ügy, ami végül a kulturális kizsákmányolás

⁹ Biret Ellen Sára nyilatkozata tulajdonképpen a személyes adatra vonatkozó jogi meghatározás alapján értelmezhető, ami a folklórkutatások vonatkozásában nem szokott felmerülni (sem jogi sem folklorisztikai értelemben). Az ide vonatkozó magyar jogszabály (2011. évi CXII. törvény az információs önrendelkezési jogról és az információszabadságról, 3. § 2.) általam dőlten kiemelt részei tulajdonképpen minden személyi jojka kapcsán relevánsak: „személyes adat: az érintettel kapcsolatba hozható adat – különösen az érintett neve, azonosító jele, valamint egy vagy több fizikai, fiziológiai, mentális, gazdasági, kulturális vagy szociális azonosságára jellemző ismeret –, valamint az adatból levonható, az érintettre vonatkozó következtetés”.

szimbólumává vált a számi körében. A Virgin Records kiadásában 1994-ben megjelent egy CD *Sacred Spirits—Chants and Dances from Native Americans* címmel. A lemezen az amerikai indián dalok feldolgozásai között két jojka is felbukkant, azonban a konkrét forrás, illetve a zene számi eredetének feltüntetése nélkül (2. kép).



2. kép A Virgin Records által kiadott CD borítója

A hanganyag 2007-ben felkerült az internetre is, így egyre több számi fedezte fel a lemezen szereplő jojkákat. Az egyik a Normo Joavna jojkájaként sokak által ismert dallam, amely a Norvégiai Számi Parlament egyik eseményén hangzott el az 1990-es évek elején. Az eseményt az egyik norvég TV-társaság rögzítette, tehát a forrás könnyen azonosítható. A felvétel jogait később a Virgin Records vásárolta meg, így kerülhetett a jojka az általuk kiadott lemezre. A másik jojka sokkal kevésbé átlátható módon került a lemezkiadó birtokába. Egy észak-finnországi számi énekesnő, Ulla Pirttijärvi azonosította saját szerzeményeként, amelyet egy kanadai szemináriumon adott elő. Az eseményt ő semmilyen módon nem rögzítette, így bizonyítani sem tudta, hogy az övé. Valószínűleg a jelenlévők felvételei révén, magánúton került a Virgin Records birtokába. Az eset óriási felháborodást keltett a számiak körében, akik jogi úton próbálták visszaszerezni az amerikai lemezcégtől azt, ami az övék, azaz a felvételek után járó bevétel megfelelő százalékát, 20 millió amerikai dollárt. A Virgin Records ügyvédei azzal védekeztek, hogy a folklóralkotásokat nem védi szerzői jog, tehát szabadon felhasználhatók. A számiak, mivel jogosnak érzett követelésüket nem tudták foganatosítani, azzal kellett, hogy szembesüljenek, hogy zenei tulajdonjogi értelmezésük nagyon különbözik a nemzetközi jogi felfogástól. Utóbbi

az eurocentrikus (és nem etnocentrikus) gondolkodásra épül, ezáltal a nyugati imperialista kizsákmányolás eszköze, mert kiveszi a szerzői jogi védelem alól a folklór jellegű alkotásokat (MILLS, 1996; HILDER, 2015, 158.).¹⁰ Tulajdonképpen a védett, személyes szférából a nyílt, gazdasági szférába helyezi át a jogkát, ami miatt az alkotás és tulajdonosa is teljesen kiszolgáltatottá válik. A „nyugati típusú szemléletmód” szerint a folklóralkotások „időtlen” és szerző nélküli közkinccset alkotnak, amihez bárkinek szabad a hozzáférése. A Deep Forest, az Enigma és hasonló együttesek úgy gondolják, korlátlanul használhatják szerzeményeikben a világ bármely tájáról származó folklóralkotásokat, forrás megjelölése nélkül. A tapasztalatok keserű tanulságai után, a hasonló esetek jövőbeni elkerülése érdekében a számik a folklóralkotások védelmét is ellátó, 1992-ben alapított *Sámikopiija* védőhálóját igyekeztek szorosabbra fonnni, és a Virgin Records-féle eset után kiadták a kortárs és archívumi jogkák felhasználásának (utóbbi esetben hozzáféréseinek) korlátozására vonatkozó saját szabályzatukat (Traditional Knowledge and Copyright, SOLBAKK, 2007), amelyben a nemzetközi jogszabályok adta lehetőségeket kiegészítették a számik jogkával kap-



3. kép Frode Fjellheim (számi zeneszerző) büszkén áll a Frozen plakátja mellett

csolatos hagyományos álláspontjának írásban való rögzítésével. Így a későbbiekben, például a Walt Disney *Frozen* című mesefilmjének (2014) készítésénél a számik már kontrollálni tudták a velük kapcsolatos adatok felhasználását. A filmzenében felcsendülő jogkafeldolgozás egy ismert számi zeneszerző szerzői jogi oltalom alatt álló műve,

továbbá a Disney honlapjára felkerült egy jogka szócikk is, ami röviden ismerteti a számi folklórműfaj jellegzetességeit (<http://disney.wikia.com/wiki/Special:Search?query=yoik>). (3. kép¹¹)

¹⁰ A vonatkozó magyar jogszabály (1999. évi LXXVI. törvény a szerzői jogról, 1.§ 7.): „A folklór kifejeződései nem részesülnek szerzői jogi védelemben. E rendelkezés nem érinti a népművészeti ihletésű, egyéni, eredeti jellegű mű szerzőjét megillető szerzői jogi védelmet.”

¹¹ A kép forrása: <http://www.rorosnytt.no/fantastisk-suksess-frode-fjellheim/> – utolsó letöltés: 2016. november 22.

Mindezek ellenére sokan úgy érzik (például a *Suohpanterror* nevet viselő, számi képzőművészekből álló csoport), hogy a Disney produkció része a kulturális kizsákmányolásnak (lásd: 4. kép¹²)



4. kép A finn nyelvű feliratok fordítása: *Mulan, Pocahontas és most Stolen*.¹³ Ismét egy példa a kulturális kisajátításra. Száz év elnyomás. Soha nem tűnt szebbnek nő négyszél sapkával¹⁴ a fején

¹² Forrás: <http://hairikot.voima.fi/tag/suohpanterror/> – utolsó letöltés: 2016. november 22.

¹³ A *Frozen*-re rimelő angol „átnevezés” a néhány számi aktivista által „kultúralopásként” értékelt témafeldolgozáson túl arra utal, hogy a latin-amerikai származású írónő, Isabella Tanikumi 250 millió dollár kártérítést követelt a Disney-től azt állítva, hogy a rajzfilmben kirajzolódó történet sokkal több közös szálát tartalmaz az ő regényével, mint az Andersen-mesével.

¹⁴ A felirat ironiát rejt. A képen látható „négyszél sapka” férfiviseletet, számi nő sosem hordott és hord ilyet.

A szellemi javakkal való visszaéléssel párhuzamosan a számi életmódot reprezentáló tárgyakkal kapcsolatos illetéktelen (legalábbis a számik részéről annak tekintett) felhasználásra is bőven akadnak példák a 2000-es években. Finnországban például a finn szépségkirálynő számi ruhája borzolta sokáig a számi közhangulatot (és a számik reakciójának következményeként a finnekét is). A Miss Universe 2007-es finn fordulójának győztese ugyanis számi viseletben képviselte az országot (az öltözeteket azonban nem számik készítették, Hong Kongban gyártott tömegcikk volt, a finn turistaipar terméke). Ezt követően az észak-finnországi Rovaniemiben tüntetések kezdődtek, fiatalok százai vonultak az utcákra számi és (a finn nyelv direkt mellőzésével) a finneken túl is üzeni kívánó angol feliratú transzparenszekkel.¹⁵ A tiltakozások jelmondatai: „Respect my culture!”, „Not for sale!”, „This is our dress, this is our identity!” és „Burn fake!” (HILDER, 2015, 159.). Lars Miguel Utsi számi aktivista nyilatkozatában kifejtette, hogy azért tiltakoznak, mert a turizmusra épülő iparág „hamisított viselettel” és „hamisított számikkal” árasztja el Lappföldet.¹⁶ Ez pedig szerintem egy elfogadhatatlan, újfajta diszkrimináció, ugyanis a turisták „álszámikkal”, valamint a tárgyi kultúra silány utánzataival találkozhatnak északon, és a csillogó Mikulás-birodalommal szembesülve azt gondolják, ilyenek a valódi őslakosok. A tüntetők transzparenszei között volt egy „Dá lea miss Sápmi!” (‘Íme miss Számiföld!’) feliratú tábla is, amelyet egy fiatal, valódi viseletbe öltözött lány tartott egy asztal mellett állva, amelyre a finn szépségkirálynő által is viselt „made in Hong Kong” számi ruhautáncat volt kiterítve, demonstrálанд az erős kontrasztot. Amint a nyilatkozatokból is kiderült, egy egy-



5. kép Carola Miller, Miss Suomi, 2015

szeri esetről mélyebb gyökerű problémáról van szó. (GREAVES, 1994; MAGGA, 2015; TAMÁS, 2015) A finn napilapok viszont a számik kicsinyességeként és irreális, eltúlzott reakciójaként értelmezték az esetet. A finn szépségkirálynő és a számi viselet esete azonban 2015-ben, a viharos előzmények ellenére is megismétlődött (5. kép¹⁷).

¹⁵ A tüntetésről szóló beszámoló forrása: <http://rabble.ca/blogs/bloggers/krystallinekraus/2012/03/activist-communiqu%C3%A9-our-culture-not-halloween-costume%E2%80%8F> és <http://arran2.blogspot.hu/2007/06/can-just-anyone-wear-gkti.html>

¹⁶ Lappföld a finn Lappi elnevezés magyar megfelelője, amely Finnország legészakabbi régiójának hivatalos elnevezése.

¹⁷ Forrás: <http://hairikot.voima.fi/tag/suohpanterror/> – utolsó letöltés: 2016. november 22.

A kereskedelmi felhasználással kapcsolatos nézeteltérések után gyorsan megjelent a tudományos célú felhasználással kapcsolatos kontroll igénye is. Valkeapää Terveisiä Lapista című pamfletgyűjteménye gúny tárgyává teszi a számikkal kapcsolatos sztereotípiákat, a kutatók velük kapcsolatos félreértéseit és téves interpretációit. A számi földön általánosan ismert vicc – „Hogy néz ki egy átlagos számi család? Két szülő, három gyerek, egy antropológus” –, amelyet Valkeapää ebben a művében mottóul használ, jól illusztrálja az a teletettség-érzést, ami a számik részéről megfogalmazódik az őket kutatni vágyókkal szemben. Azt látni kell, hogy az etnikus szimbólumok rehabilitációja számos olyan mellékhatással járt, amelyre a számik nem készültek fel. A számi etnikus jelenségek felértékelődése magával hozta azok mások általi honosítását, felhasználását és újabb (nem számi) értelmezéseit. *Immár nem a saját, őslakos kultúra gyakorlásának jogáért folyik a harc; az újabb viták és dilemmák tárgya: kinek lehet hozzáférése, ki használhatja, ki adhatja elő, ki értelmezheti, ki alakíthatja azt?* Ha elméletben el is képzelhető, hogy a hozzáférés és/vagy a tulajdonjog kizárólag a számiké, akkor hol húzhatók meg a közösség határai? Ennek a visszásságait maguk a számik is érzik. Saját terepemen, az észak-finnországi Nunnanenben például ma egy finn család a jojkahagyomány egyik alapköve, nemzedékek óta réntenyésztéssel foglalkoznak és tehetséges jojkaénekesekként tartják számon őket több faluval távolabb is. Mások, számi létük ellenére, nem tudnak jojkálni, kapcsolatuk a hagyománnyal már a szülők, nagyszülők idejében megszakadt. Ezeknek az embereknek nagyon fontosak a jojkakoncertek, a különböző zenei kiadványok, hogy elmerülhessenek (a maguk módján) a hagyományban, hiszen saját közösségük jojkái híján csak a nagy nyilvánosság számára elérhető dallamok állnak rendelkezésükre. Megint mások keresztény egyházi szertartások keretében értelmezik újra a jojkát, míg a többség az őslakos-összefogás, és ezzel összekapcsolódóan a nagy történelmi egyházaktól elkülönülő saját (újpagány?) világkép újraélesztésének eszközét látja benne. A laestadianus számik pedig teljesen elutasítják a jojkahagyományt, holott számi identitásuk nagyon is erős.

A kaleidoszkóp-szerű valóságban is nyilvánvaló, hogy a számik gondolkodásában a kulturális imperializmus rémképe jelenti a legújabb fenyegetést. Az utóbbi években ez egyre inkább befolyásolja a tudományos diskurzust is. *A kutató és a terep viszonya immár nemcsak az adatgyűjtésben és a megismerési folyamatban merül ki.* A feldolgozás, az eredmények publikálása, konferenciákon történő bemutatása az adatközlők és a kutatott közösség tudományos elitje előtt, szintén fontos tanulságokkal szolgál. Az ezredfordulóra megteremtődött a lehetősége annak, hogy a számik, más őslakos népek gyakorlatához hasonlóan, immár saját kutatógárdájukkal vállaljanak részt a tudományos diskurzusban

(vö. KRISTÓF, 2007; MAHTISEN, 2004, 2010). A szellemi javakra vonatkozó féltés/kisajátítás értelmezéseket jól illusztrálja számos lappológus kollégám tapasztalata. A probléma megvilágítására azonban egy olyan esetet szeretnék bemutatni, amelynek én voltam az érintettje. 2006-ban hívták össze Tromsøben az első számi nyelvészeti szimpóziumot, amelyre néhány nem számi kutatót is meghívtak, köztük engem. Akkoriban a lule számi nyelvjárást tanulmányoztam, és sikerült néhány olyan morfofonológiai jelenséget feltárnom (sajátos magánhangzó-harmónia az egyik számi nyelvben), amelyet korábban nem ismertek, vagy rosszul dokumentáltak a finnugrisztikában. A tanulmány angol nyelvű megjelenése után (TAMÁS, 2006) örültem a lehetőségnek, hogy kutatási eredményeim egy nemzetközi konferencián kerülhetnek szakmai megvitatásra, ráadásul főként számik részvételével. A tudományos eredményeket nem érte negatív kritika, azonban néhány hozzászóló nem is a szakmai szempontokra kívánt reflektálni. Kommentárjaik arra szorítkoztak, hogy engem mint „nyugati kutatót” próbáljanak pozicionálni egy olyan diskurzuszmezőben, amit akkoriban még kevésbé értettem. Néhányan úgy érezték, hogy az eredményeim elsősorban nem engem illetnének meg, én ugyanis „az ő kultúrájukból profitálok, az ő egyik *különleges* nyelvjárásuknak köszönhetem”, hogy ilyen fontos felfedezésre jutottam. A tapasztalatom nem egyedi eset, egyre határozottabban fogalmazódik meg az őslakos tudás „nemzeti monopóliumként” értelmezett igénye, ezt illusztrálja a következő Elina Helandertől, az észak-finnországi Arctic Centre kutatójától származó idézet:

Mit jelentett a számikutatás a számik számára? A korai kutatási gyakorlatban a számikra kutatási tárgyként tekintettek a kívülálló, nem számi kutatók [...] történészek, lelkipásztorok, nyelvészek és sokan mások a saját nézőpontjukból írták le a számi kultúrát. Az Északi Tanács és a Számi Tanács létrejötte lehetőséget teremtett egy számi kutatóintézet (Davviriikkalaš Sámi Instituhta ‘Északi Számi Intézet’) megnyitására az 1970-es évek elején. [...] Ennek az intézetnek a segítségével a számik befolyásolni tudják a róluk alkotott képet, azt, hogy hogyan mutatják be a történetüket és kultúrájukat, hogyan tanulmányozzák nyelvüket és társadalmukat. (HELANDER, 2003, 41.) [Saját fordítás.]

Az idézett cikk folytatásában Helander kiemeli, hogy a számikat csak saját beleegyezésükkel és ellenőrzésükkel szabad kutatni, és csak olyan témákban, amelyek a számiknak politikai, gazdasági vagy kulturális hasznot termelnek.¹⁸

¹⁸ Az észak-amerikai Indigenous Studies célkitűzéseit bemutató írásában Kristóf Ildikó találóan: „távol tartandó-megrendszabályozandó idegen”-ként határozza meg a „kívülről” érkező kutató pozícióját (KRISTÓF, 2007, 160.).

A „nyugati” kontra „öslakos” tudomány motivációinak és lehetőségeinek különbözőségein túl azonban episztemológiai problémák is felvetődnek, amelyek a különböző világlátásból, a tapasztalások eltérő praxisaiból fakadó kategóriák eltéréseiről szólnak, illetve arról, hogy az ezek közötti hiteles „fordítás” nem is lehetséges.

A számiknak is megvan a maguk sajátos tudása, amit azonban a nyugati kultúrák nem tekintenek érvényes tudásnak. Az ember képes a maguk teljességében felfogni a dolgokat [...] ezt nehéz kielégítően megmagyarázni a tudás nyugati szisztémája alapján (HELANDER, <http://www.laits.utexas.edu/sami/diehtu/newera/learn-edu.htm>) [Saját fordítás.]

Tulajdonképpen az antropológia kutatástörténetében újra és újra megfogalmazódó episztemológiai jellegű kérdésfelvetésekhez képest nincs semmi meglepő a számi kutatók dilemmáiban. A számik azonban a „túloldaltól” tekintenek ezekre a problémákra, gondolatmenetükbe akarva-akaratlanul beleszövődik egyfajta „kisebbségi nacionalizmus-diskurzus”. Kulturális javaik engedélyük nélkül történő és nem hiteles felhasználásában, vagy a számukra nem magától értetődő értelmezési kísérletekben a korábbi negatív diszkrimináció folytatását látják.

Tanulságok

Az öslakos számi kutatók ma jogot formálnak a saját kultúrájukból nyert tudományos eredményekre, és megkísérlik annak monopolizálását: a számi parlamentek, kutatóintézetek könyvtárai gondosan összegyűjtik a világ minden részéről a rájuk vonatkozó kutatási eredményeket. A számi tudósokat (és művészeket) összefűzi az, hogy tudományterületük művelésén túl általában fontos számukra a politikai szerepvállalás, közéleti aktivitás, a „nemzeti” létért folytatott küzdelem (BRODERSTAD, 2011). Számos alkalommal megfigyelhető, hogy az egyedüli helyes értelmezés lehetőségét is maguknak vindikálják a kívülálló kutatóval szemben. Szélsőségesebb esetekben az idegen kutató adatokhoz, a kutatási terephez való hozzáférését is megpróbálják korlátozni, ehhez azonban a kielégítő jogi háttérrel máig nem sikerült megteremteni, bár 2011-ben történt erre is próbálkozás. Részben azért, mert a számi társadalom távolról sem egységes, nagyon különböző értelmezések feszülnek egymásnak. Egyik oldalon a máig gyarmatosítóknak tekintett többségi társadalom és az

idegen országok kutatóinak szabadrablását látják, míg a másikon a nacionalista szűkkeblűség és kisajátítás vádját hangoztatják, egy egyetemes (bár sokszínű) kulturális mezőhöz tartozás jegyében közkincsnek tekintve a számi folklórt és a tudományos eredményeket. A kutató természetesen egyik oldalra sem akar állni, de a „semleges/kívülálló” pozíció fenntartása is problematikus, mert a „terep” szereplőinek és a diszciplínának is megvannak a maga elvárásai. Fel kell ismerni a terepmunka során, hogy nincsen teljesen semleges szerep: azal is állást foglalunk, ha szembefordulunk a számi tudománypolitika kutatásmonopolizáló törekvésével, és nem kérünk engedélyt vagy támogatást a belső politikai erőktől.

A fenti gondolatokkal részben arra kívántam rávilágítani, hogy a jojka-hagyomány kutatásához, értelmezéséhez, a hozzáférések megteremtéséhez nem elégséges a hagyományos értelemben vett folklorisztikai gyűjtési módszer és tapasztalat. A terep fogalma kitágul a számos új értelmezési keret függvényében. A helyi nyelv elsajátítása és a résztvevő megfigyelés sem elégséges a történeti keret, a számik gondolkodásmódját alakító nemzetközi és a belső tudományos, politikai, művészeti stb. diskurzusok megértése nélkül. A más őslakos népeknél szerzett kutatások tapasztalatai, a gyarmatosítás utáni időszak nemzetközi jogi fejleményeinek kellő ismerete közelebb vihetnek a mindkét fél számára elfogadható, az etikai alapelveket kevésbé megkérdőjelező, eredményes kutatási feltételek megteremtéséhez.

IRODALOM

BJØRKLUND, Ivar

2000 *Sápmi – nášuvdna riegáda*. Tromsø, Tromssa Musea, Tromssa Universiteahta.

BRODERSTAD, Else Grete

2011 The promises and challenges of indigenous self-determination. *International Journal*, 66, 4, 893–907.

BROWN, Michael F.

2003 *Who Owns Native Culture?* Cambridge, Mass., Harvard University Press.

COLLINS, John

1993 „The Problem of Oral Copyright: The case of Ghana.” In: FRITH, Simon (szerk.): *Music and Copyright*. Edinburgh, Edinburgh University Press.

DONNER, Otto

1876 *Lappalaisia lauluja*. Lieder der Lappen. Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

EIDHEIM, Harald

1969 When Ethnic Identity is a Social Stigma. In: BARTH, Fredrik (szerk.): *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. 39–57, Bergen, Universitetsforlaget.

1971 *Aspects of the Lappish Minority Situation*. Oslo, Universitetsforlaget

ERIKSEN, Thomas Hylland

2006 *Kis helyek – nagy témák. Bevezetés a szociálintropológiába*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.

2008 *Etnicitás és nacionalizmus. Antropológiai megközelítések*. Budapest – Pécs, Gondolat Könyvkiadó – PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék.

FELLMAN, Jacob

1980 (1907) *Poimintoja muistinpanoista Lapissa*. (3. kiadás) Porvoo, WSOY.

GASKI, Harald

2003 *Biejjen Baernie – Sámi Son of the Sun*. Karasjok: Davvi Girji.

GRAFF, Ola

2007 The relation between Sami Yoik Songs and Nature. *ESEM [European Seminar in Ethnomusicology]*, 12, 227–231.

GREAVES, Tom (szerk.)

1994 *Intellectual Property Rights for Indigenous Peoples: A Sourcebook*. Oklahoma City, Society for Applied Anthropology.

GRUNDSTEN, Anna

2010 *The Return of the Sami. The Search For Identity and the World System Theory*. Lund, Lunds Universitet, Department of Social Anthropology.

HANSSEN, Ingrid

2011 A Song of Identity: Yoik as Example of the Importance of Symbolic Cultural Expression in Intercultural Communication / Health Care. *Journal of Intercultural Communication*, 27. (<http://immi.se/intercultural/nr27/hanssen-ingrid.htm> – utolsó letöltés: 2016. november 22.)

HELANDER, Elina

2003 The meaning of Sámi research for the Sámi. In: PENNANEN, Jukka – NÄKKÄLÄJÄRVI, Klemetti (szerk.): *Siidastallan. From Lapp Communities to Modern Sámi Life*. Inari, Sámi Siida Museum 41.

HILDER, Thomas R.

2015 *Sámi Musical Performance and the Politics of Indigeneity in Northern Europe*. Lanham – Boulder – New York – London, Rowman & Littlefield.

HIRVONEN, Vuokko

2008 *Voices from Sápmi: Sámi Women's Path to Authorship*. Kautokeino, DAT.

JONES-BAMANN, Richard

2001 „From ‘I’m a Lapp’ to ‘I am Saami’”. Popular Music and Changing Conventions of Indigenous Ethnicity in Scandinavia”. *Journal of Intercultural Studies* 22, 2, 189–210.

KRISTÓF Ildikó

2007 Kié a „hagyomány”, és miből áll? Az Indigenous Studies célkitűzései a jelenkori amerikai indián felsőoktatásban. In: WILHELM Gábor (szerk.): *Hagyomány és eredetiség. Tanulmányok*. 153–172, (Tabula Könyvek 8.) Budapest, Néprajzi Múzeum.

LAUNIS, Armas

1907a Lappalaisten joikusävelmät I. *Säveletär*, no 3, 37–39. Helsinki.

1907b Lappalaisten joikusävelmät II. *Säveletär*, no 4, 53–55. Helsinki.

1907c Lappalaisten joikusävelmät III. *Säveletär*, no 5, 72–76. Helsinki.

1908 *Lappische Juoigos-Melodien. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia XXVI*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura.

1910 *Inkerin runosävelmät. Suomen kansan sävelmiä IV: runosävelmiä I*. Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

LEHTOLA, Veli-Pekka

2010 *The Sámi People. Traditions in Transition*. Inari, Kustannus-Puntsi Publisher.

LUNDIUS, Nicolaus

1905 Descriptio lapponiae (1674–79), *Nyare bidrag till kännedom om de svenska landsmålen ock svenskt folkliv* 17, 5, Stockholm.

MATHISEN, Stein R.

2004 Hegemonic Representations of Sámi Culture. From Narratives of Noble Savages to Discourses on Ecological Sámi. In: SIIKALA, Anna-Leena – KLEIN, Barbo – MATHISEN, Stein R.: *Creating Diversities. Folklore, Religion and the Politics of Heritage*. Helsinki, Finnish Literature Society.

2010 Indigenous Spirituality in the Touristic Borderzone: Virtual Performances of Sámi Shamanism in Sápmi Park. *Temenos*, 46, 1, 53–72.

MAGGA, Sigga-Marja

- 2015 The Process of creating Sámi handicraft *Duodji* – From national symbol to norm and resistance. In: MANTILA, Harri – SIVONEN, Jari – BRUNNI, Sisko – LEINONEN, Kaisa – PALVIAINEN, Santeri (szerk.): *Congressus Duodecimus Internationalis Fenno-Ugristarum. Book of Abstracts*. 448–449. Oulu, University of Oulu.

MILLS, Sherylle

- 1996 Indigenous Music and the Law: An Analysis of National and International Legislation. *Yearbook for Traditional Music*, 28, 57–86.

MINDE, Henry

- 2005 Assimilation of the Sami. Implementation and Consequences. *Gáldu čála – Journal of Indigenous Peoples Rights*, 3.

NÄKKÄLÄJÄRVI, Klemetti

- 2014 Kirste Paltto: A lappok című könyve után. A sámik Finnországban az 1970-es évektől napjainkig. In: VALKEAPÄÄ, Nils-Aslak – PALTTO, Kirste – NÄKKÄLÄJÄRVI, Klemetti – KÁDÁR Zoltán: *Lappok*. 109–125. Budapest, Nap Kiadó.

SIENKIEWICZ, Henryk

- 1981 *Özönvíz* (Fordította: MÉSZÁROS István). Budapest, Európa Könyvkiadó.

SOLBAKK, John

- 2007 *Traditional Knowledge and Copyright*. Karasjok, Sámičieppi.

TAMÁS Ildikó

- 2006 The Lule Sámi vocalism. *Nyelvtudományi Közlemények*, 103. 7–25.
2007 *Tűzön át, jégén át. A sarkvidéki nomád lappok énekhagyománya*. Budapest, Napkút Kiadó.
2015 A sarki fény színei. Szimbólumok a számi nemzeti identitáskonstrukció folyamatában. *Ethno-lore*, XXXII, 415–445, 539–542.

TURI, Johan

- 1983 *A lappok élete*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.

ILDIKÓ TAMÁS

FIELD, DATA, ACCESS: RESEARCH ON SAMI PEOPLE IN VIEW OF
ASSIMILATION AND ETHNIC REVITALISATION PROCESSES

As a result of the Sami ethnic revitalisation nowadays not only the right for practicing the indigenous culture is the bone of content, but it is also heavily disputed who can get access to, use, perform, interpret and shape this culture. Recently this debate has increasingly influenced academic discourse as well. By the last decades of the 20th century the Sami people, similarly to other indigenous peoples, contributed to ongoing scholarly activity with their own researchers. As a consequence of this, reservations as to external (foreign) researchers more and more emphatically are worded. Besides differences of the motivations and opportunities of “western” vs. “indigenous” science, epistemological problems also occur, due to varying world views and categories derived from differing practices of experiences as well as to a scepticism as to the existence of authentic translation. In this way the relation of researcher and field site cannot be merely restricted to data collection and cognition. Data processing, publication of findings and presentation of achievements for the scholarly elite of informants and the studied community are also of importance.

A TEREPMUNKA FOGALMÁNAK VÁLTOZÁSA AZ ELMÚLT
25 ÉVBEN MONGÓLIÁBAN

Az elmúlt negyed század sok tekintetben Mongólia történetének legturbulensebb korszaka volt, melyet rendkívüli politikai, gazdasági és társadalmi változások kísérték. A 20. század utolsó évtizedét bevezető politikai átalakulás, illetve annak következményei jórészt egybeestek azzal a nyugati kultúrából kiinduló és az egész világot érintő egységesítő gazdasági, társadalmi és kulturális folyamattal, melyet ma globalizációként ismerünk (CSÉFALVAY, 2004). Ennek különösen látványos hatása volt Mongóliában, hiszen az 1990-es évek előtt az ebben a térségben jellemző politikai folyamatok sok tekintetben konzerváltak – vagy kissé megengedőbben: kevésbé változtatták meg – azt az életformát, kultúrát, melyet legelőváltó nomád gazdálkodásként, illetve nomád kultúraként ismerünk, és amelyre sokan asszociálnak mind a mai napig, ha Mongólia szóba kerül.

Kétségtelen tény, hogy az ország lakosságának jelentős része napjainkig azt a nagyállattartó nomád életmódot folytatja, mely évezredek óta jellemző a térségben, s amely alapjait tekintve nem, vagy csak igen kis mértékben változott. Ugyanakkor az is kijelenthető, hogy ez az életmód egyre fokozódó mértékben szorult vissza az elmúlt két és fél évtizedben, elsősorban annak a gazdasági változásnak köszönhetően, melyhez az alapot az 1990-es politikai rendszerváltás (SZILÁGYI, 2015), illetve az azt követő gazdasági átalakulás, információs forradalom és a globalizáció egyéb hatásai teremtették meg. Mongóliában beköszöntött a piacgazdaság korszaka (halha *jax jeeliin üye*), ami első körben igen komoly gazdasági krízist okozott – erről később röviden még szólni fogunk –, majd az ebből való fokozatos kiemelkedés során alapvetően változott meg a mongol gazdaság struktúrája, ami utóbb igen jelentős társadalmi átalakulást generált.

Ezeket a változásokat jelen munka szerzője jórészt testközelből figyelhet-
te, hiszen csaknem negyed százada tagja az 1991-ben indult *Magyar-mongol népi műveltség és nyelvjárás kutató expedíciónak*,¹ amely immár 25 éve végez gyűjtőmunkát a mongol vidéken. E munka során a résztvevők nem hagyományos értelemben vett (állomásozó) antropológiai terepmunkát végeznek (BAKÓ, 2004), de ahhoz szorosan köthető terepmunka-módszerekkel dokumentálták/ dokumentálják a mongol nomádok szellemi és anyagi kultúráját.

¹ Az „expedíció” kifejezés napjainkban kicsit ódivatúnak hat, de itt csupán a kutatási program elnevezését jelzi és nem a kutatási koncepcióra utal.

A folyamatosan átalakuló környezet, a változó terep azonban az évek során hatással volt a programra, új irányba terelte az évről évre visszatérő kutató figyelmét is. Jelen cikk az eddig kialakult tapasztalatok alapján arra vállalkozik, hogy röviden bemutassa, a Mongóliába utazó kutató mit tapasztalhat ezekből a változásokból, hogyan változott/változik meg a „terep” és ez hogyan hat vissza a kutatásra, akár magára a terepmunkára is (BOROSS, 2004). A cél elsősorban az, hogy általános képet adjunk arról, hogyan változott a „terep” néhány konkrét téma: a mongol kulturális hagyomány, a mongol identitás, a népi vallás vizsgálata során, illetve hogy milyen új kérdések vetődtek fel a vállalkozás megindítása óta. Ehhez röviden bemutatjuk a projekt történetét, s a teljesség igénye nélkül tárgyalunk néhány olyan témát – a „két mongol társadalom”, a kulturális rivalizáció, a népi vallásosság tekintetében –, melyek a kutatómunka folytatásának további irányait adhatják.

A magyar–mongol expedíció

Az expedíció ötletét még az 1980-as évek végén fogalmazta meg Sárközi Alice, az MTA Altajisztikai Kutatócsoportjának tudományos főmunkatársa. A cél az volt, hogy az újkori magyar mongolisztikai kutatások kiindulópontjának tekinthető, Kara György, Róna-Tas András és Uray-Kőhalmi Katalin részvételével 1957-ben megvalósult kutatóút alapján új, lehetőleg hosszú távú kutatási tevékenység indulhasson a mongol vidéken élő nomádok között. Bár mind Magyarország, mind Mongólia a korábbi évtizedekben azonos politikai táborhoz tartozott, abban a korszakban meglehetősen nehéz volt a központi irányítástól, felügyelettől független önálló kutatásokat folytatni, legyen szó akár mongolisztikai, néprajzi, régészeti vagy történeti témákról, így az 1990-es évek politikai változásai kétségkívül kedvező lehetőséget teremtettek a program megindításához.

A rövid egyeztetések után 1990-ben jött létre az a megállapodás, mely megalkozta az expedíció tevékenységét. A programban magyar részről kezdetben az MTA Altajisztikai Kutatócsoportja és az ELTE Belső-ázsiai Tanszéke, mongol részről a Mongol Tudományos Akadémia Nyelv- és Irodalomtudományi Intézete vett részt.² Az előkészítés után 1991-ben indult az az immár 25 éves

² Az Altajisztikai Kutatócsoport 2006 végi sajnálatos megszűnése után a program hazai irányítását a Belső-ázsiai Tanszék vette át, a finanszírozást pedig különböző OTKA pályázatok (K 62501; K 100613) keretében sikerült megvalósítani, melyeknek jelen cikk szerzője résztvevő szenior kutatója volt. Nagy segítséget jelent, hogy az OTKA a mongóliai kutatásokat egyéni pályázatok – pl. a szerző K 68673 és K 109043 programjai – kereté-

kutatási program, melyet a *Magyar–mongol népi műveltség- és nyelvjárás gyűjtő expedíció*ként ismerünk.³

A kutatás fő célja kezdetben az volt, hogy dokumentálja a Mongólia északi, középnyugati és nyugati megyéiben élő népcsoportok nyelvjárásait, nomád anyagi műveltségét, kulturális hagyományait, szakrális szokásait. Az expedíció vezetője az induláskor Sárközi Alice volt, jelenleg Birtalan Ágnes irányítja a kapcsolódó OTKA kutatást. A munkába már szinte a kezdetektől bekapcsolódtak az említett magyar oktatási műhely diákjai – ahogyan jelen cikk szerzője is –, így az expedíció gyakorlatilag az egyetemi oktatás, a kutatóképzés új „terepévé” is előlépett. A program résztvevői az elmúlt időszakban próbáltak éves rendszerességgel visszatérni Mongólia korábban említett területeire, s bár a kezdeti cél az adott népcsoport hagyományainak minél részletesebb megismerését, dokumentálását és a lehető legszélesebb adatgyűjtést célozta, a kutatók gyakran visszatértek korábban már felkeresett területekre, nomád szállásokhoz, kolostorokhoz is. Így az adatok feldolgozása során lehetőség volt és van az adott területeken különböző években gyűjtött adatok összehasonlító elemzésére is.

A program kezdetekor megfogalmazott kutatási irányok, a kutatás módszerei alapvetően a hazai mongolisztikai kutatások hagyományain alapultak, de napjainkra ezek a témák a rendszeres terepmunka alatt szerzett tapasztalatok, és a projektben egykor diákként részt vállaló, azóta tudományos fokozatot szerzett fiatal kutatók bekapcsolódása révén fokozatosan kibővültek. A levéltárakban, magángyűjteményekben őrzött történeti, vallástörténeti források feltárása révén a program kiemelt része lett az archívumi kutatás is, melynek vezetői 2004-től elsősorban Bethlenfalvy Géza és Szilágyi Zsolt.⁴ A programban kezdetektől hangsúlyos szerepet kapott a rendszerváltás után újjáéledő modern mongol buddhizmus kutatása is, melyben Majer Zsuzsa és Teleki Krisztina csatlakozásának köszönhetően egyre hangsúlyosabbá vált a mai kolostori élet dokumentálása is.⁵

Az expedíció által vizsgált fő kutatási témákat és módszereket a program egyik vezetője részletesen is bemutatta (BIRTALAN, 2008), így itt e publikáció

ben is támogatja. Fontos körülmény, hogy az MTA a 2014-ben megújított magyar–mongol akadémiai együttműködés keretében már önálló bilaterális projekttel is segíti a mongóliai kutatásokat. Ilyen a szerző témavezetésével folyó *Hagyomány és modernizáció. Folklor és etnológiai kutatások Mongóliában* című bilaterális program.

³ BIRTALAN, 2008; ezt a szerző részben kiegészítette egy későbbi idegen nyelvű publikációval: BIRTALAN, 2012.

⁴ Az archívumi kutatások eredményeinek publikálására jött létre a *Treasures of Mongolian Culture and Tibeto-Mongolian Buddhism* című sorozat, melyben eddig öt kötetben és két CD kiadványban láttak napvilágot régi és ritka, tibeti illetve mongol nyelven íródott kéziratok, fanyomatok fakszimile kiadásai.

⁵ A kétezres évek elején végzett kutatásaikról részletesen lásd: www.mongoliantemples.org – utolsó letöltés: 2016. szeptember 12.

alapján csak rövid felsorolásra szorítkozunk: 1. Nyugat- és Észak-Mongóliában élő népcsoportok – *ojrátok*, *darhatok*, *hotgoitok* (halha *oirad*, *darxat*, *xotgoit*) – nyelvjárásának vizsgálata, dokumentálása; 2. A mongol népcsoportok szellemi műveltségének dokumentálása, népköltési műfajok és a hozzájuk kapcsolódó kommunikációs helyzetek, a közösségben élő szokások, a közösség szakralitáshoz, vallásokhoz kapcsolódó hagyományainak vizsgálata; 3. A terepen fellelhető írott források vizsgálata, levéltári kutatás; 4. A mongol népcsoportok anyagi műveltsége; 5. Valláskutatás.

A kutatási módszer minden témánál a fotó- és videó-dokumentáció, hanganyag-rögzítés, a nyelvjárások tekintetében fonológiai kérdőív használata, az írott források, klasszikus írott mongol, vagy modern cirill népi vallásossággal kapcsolatos szövegek, népdalok, közmondások tekintetében a fotódokumentáció, vagy a szövegek átírása.

Az expedíció fontos kutatási területe a valláskutatás. Mint korábban említettük, az 1990-es évek elején lezajlott politikai változás új környezetet teremtett, ami nem csak a kutatásszervezésben nyitott új lehetőségeket az expedíció számára, de olyan témák vizsgálatában is, melyek korábban jóval nehezebben voltak kutathatóak.

Az expedíció szinte a kezdetektől dokumentálni tudta a rendszerváltás teremtette vallásszabadság időszakában Mongóliában újjáéledő szakrális hagyományokat. Ez az egyik olyan téma, melyet később kicsit részletesebben is vizsgálni fogunk, s mely jól példázza, hogy a társadalmi, kulturális változásoknak köszönhetően az elmúlt 25 évben milyen módon változott a kutatás terepe.

Az elmúlt években sok tekintetben módosult az expedíció munkája. Új kutatók csatlakozása gyakran nem csak a kutatási témák számát, de a vizsgálat szempontjait is bővítette, a mongolisztikai alapok mellett megjelentek más rokon tudományágak nézőpontjai is, de a kutatási tevékenységre legnagyobb hatással mégis a vizsgálat tárgyának, a mongoloknak, a mongol társadalomnak és kultúrájának az átalakulása volt. A „terep” megváltozott és ez alapvető hatással volt az expedíció tevékenységére is.

A „hagyományos terep”

Az expedíció azokban az években kezdte meg munkáját, amikor a politikai rendszerváltással a huszadik század utolsó évtizedébe lépő Mongólia történetének egyik jelentős válságával volt kénytelen szembenézni. Az 1990–1992-ben lezajlott politikai átalakulás egyik sarkalatos kérdése a piacgazdaságra

való áttérés volt. Ezzel párhuzamosan azonban a korábbi struktúrák lebontásának köszönhetően Mongólia gazdasági értelemben válságos helyzetbe került (SZILÁGYI, 2010a, 123–126.). A KGST összeomlásának és az orosz–mongol kapcsolatok mélypontra kerülésének köszönhetően Mongólia elvesztette hagyományos exportpiacainak jelentős részét, az import minimálisra csökkent, a városokban áru- és élelmiszerhiány alakult ki, a kilencvenes évek elején az alapvető élelmiszereket jegyre árusították.

Az 1960-as, 1970-es és ’80-as években lezajlott, elsősorban a kollektivizálásra és iparosításra alapozott – és csak részleges eredményeket hozó – modernizáció során létrehozott nagyobb települések a felpezsdülő politikai élet, illetve az ebből fakadó változások központjai voltak ugyan, de a válság miatt drasztikusan romló gazdasági helyzet és a csökkenő munkalehetőségek következtében meglehetősen korlátozott körülményeket biztosítottak a mindennapi megélhetésre. Az állam a szociális juttatásokat jelentős mértékben csökkentette, a reálbér zuhant, így a gazdasági krízisnek köszönhetően a lakosság csaknem egyharmada volt kénytelen a létminimum alatti jövedelemből élni. (SNEATH, 2006, 150.; ROBINSON, 1996, 4.) Ennek a ténynek is köszönhető volt, hogy a rendszerváltást követő években kisebb belső migráció indult meg a városokból a vidék felé.

Ezekben az években megfigyelhető volt a nomád életmódnak egyfajta reneszánsza, amit gyakran a kényszerűség is táplált. 1991-ben országos program indult az állami vagyon privatizálására, melyet állami kötvények (halha *tasalbar*) kibocsátásával kívántak megvalósítani. A vidéki területeken ez a program elsősorban a korábban létrehozott állami gazdaságok (halha *sangiin aǵ axui*) és termelőszövetkezetek (halha *negdel*) felszámolását jelentette. Az új gazdasági környezetben sokan veszítették el a munkájukat a nagyobb városokban, illetve a dekollektivizálásnak köszönhetően a kisebb vidéki településeken, járásközpontokban is. A reálbér két év alatt a felére csökkent, 1993-ban pedig az értéke tovább esett (SNEATH, 2006, 149.). Sokan tértek vissza a hagyományos nomád állattartáshoz, mert ez az új keretek között is megélhetést biztosíthatott a családjuknak. Jelen sorok írója 1992-ben Dzavhan (halha *Jawxan*) megyében találkozott olyan általános iskolai tanárral, aki az előző évben hagyott fel oktatói munkájával és költözött vidékre a családjával. Az 1992. január 13-án elfogadott új alkotmány ismét visszaadta a szabad költözés jogát a mongol állampolgároknak, így immár jogi akadály sem volt annak, ha valaki az egyre szegényedő városi környezetből vidékre kívánt költözni. 1990 és 1993 között a mongol pásztorok lélekszáma 136 százalékkal nőtt a teljes népességre vetítve (ANQIN SHI, 2011).

A vidékre költözők alapvetően a biztosabb megélhetésért választották a nomád életmódot. A kiköltözők kisebb részét vezérelte az urbanizációtól való el-

fordulás, illetve a hagyományos nomád értékek és életmód tudatos választása. Az 1935–1985 közötti ötven év alatt Ulánbátor lélekszáma csaknem ötvenszeresére emelkedett (SNEATH, 2006, 147.), és a '70-es, '80-as években kialakult két másik jelentős ipari központtal (Erdenet és Darxan) együtt vizsgálva immár a mongol lakosság több mint 50 százaléka urbanizált környezetben élt (ALGAA, 2007). Ennek ellenére a főváros teljes mongol lakossághoz viszonyított lélekszáma, illetve gazdasági túlsúlya ebben a korszakban még nem volt olyan elsöprő, mint az utóbbi egy évtizedben. A 20. század utolsó évtizedének elején a mongolok jelentős része még nomadizált, a főváros lakossága alig haladta meg a 25%-ot (GILBERT – SVANTESSON, 1996, 21.) a teljes népességre vetítve.⁶

A vidékre költözés, a nomád életmódot választók számának növekedése azonban csak látszólag jelentette a hagyományos életmódhoz való teljes visszatérést. A társadalmi átrendeződés, a vidék felé irányuló belső migráció korántsem jelentette a hosszútávon fenntartható egyensúly kialakulását. Miközben a nomád gazdálkodásból élők száma a hivatalos adatokban is szignifikánsan emelkedett – míg számuk 1989-ben 135.420 fő, a munkával rendelkezők kevesebb, mint 18 százaléka, addig 2001-ben már több mint 50%, 407.030 fő –, területi eloszlásuk nem volt ideálisnak mondható. A legtöbben csak részben adták fel a városi életmód nyújtotta kényelmet. (HUMPREY – SNEATH, 1995, 11–13.) Sokan a járásközpontok környezetében legeltették állataikat, az őszi, téli szállásokon sokszor több család közösen hajtotta legelőre jószágait. Ez a gyakorlat korábban is megfigyelhető volt, nem volt idegen a nomád hagyományoktól, de ilyen mértékben sosem volt jellemző. Ugyanakkor a dekollektivizálás következtében sok pásztor elesett attól a segítségtől, amit a hasonló együttműködések nyújtani tudtak. Napjainkban is megfigyelhető következmény, hogy sokan önjelölt egyszerűen képtelenek megoldani az évszakonkénti költözést, ezért gyakran az általuk legjobbnak ítélt legelőn töltik az egész évet. Ez alapvető változás a nomadizmus történetében, hasonlóra kevés példa akadt a korábbi évszázadokban. Az állatállomány ilyen nagy tömegben, viszonylag szűk területen történő tartása óhatatlanul túllegeltetést eredményez, ami nem csak a legelők drasztikus romlásával, de ennek következtében az állomány fizikai állapotának a hanyatlásával, a mostoha természeti körülményekkel szembeni ellenálló képesség csökkenésével járhat. Az ezredfordulón megfigyelhető jelentős veszteségek ezekre az okokra is visszavezethetőek. Az 1999-ben 33,6 millió állatot számláló állomány óriási veszteségeinek köszönhetően a teljes szám alig három év alatt csaknem tízmillióval csökkent, 2002-ban 23,9 milliós

⁶ A teljes népesség 2.184.145 fő volt, míg a főváros lélekszáma 545.760 lakost számlált. http://www.un.org/esa/population/publications/wpp2006/WPP2006_Highlights_rev.pdf – utolsó letöltés: 2016. október 5.

adatot rögzítettek (SNEATH, 2006, 153.). Az elmúlt másfél évtizedben ennek ellenére folytatódott az állatállomány drámai mértékű növekedése: ezek száma a hagyományos mongol öt fő állat (halha *tawan xosuu mal*, juh, kecske, szarvasmarha (jak), ló, tevé) tekintetében 2010-re immár a 45 millió darabot is megközelítette (AVAR, 2014, 11.).

Ha pusztán a nomád életmód újraeledésének és terjedésének szempontjából vizsgáljuk a kérdést, megállapítható, hogy a magyar–mongol expedíció a legjobbkor kezdhette meg munkáját. Az 1991-es első kutatóút idején, és a következő években is, a mongol vidéken olyan terepen mozoghattunk, ami alapvető jellemzőiben nem tért el jelentősen a fél, de akár az egy évszázaddal korábbi állapotoktól sem. A lakosság jelentős része évszakonkénti legelőváltó, nagyállattartó nomád gazdálkodást folytatott, a hagyományos nomád anyagi műveltség legtöbb eleme könnyen megfigyelhető volt, a korábbi évtizedekben bevezetett, felülről irányított modernizáció az eszközhasználatban, az állatokkal kapcsolatos tevékenységek tekintetében csak ritkán volt tetten érhető.

Ugyanakkor a kutatók által megfigyelt más témakörök, így a folklór, a szellemi műveltség vagy a nyelvjárások vizsgálata sem ütközött jelentősebb akadályokba. A részvevő kutatók a lehetőségeik adta kereteken belül, éves rendszerességgel próbáltak visszatérni a terepre, s bár nem végeztek állomásozó terepmunkát, egy-egy adatközlőhöz akár több alkalommal is visszatértek. Ezek a rendszeres találkozások, a jó mongol nyelvismeret, a hagyományos nomád életmód ismerete megkönnyítette a kutatást, amihez hozzájárult az is, hogy a magyar kutatók ebben a korszakban már szabadon mozoghattak a terepen, ennek általában csak kisebb adminisztrációs akadályai voltak – a szocialista rendszerben kialakult korlátozó intézkedések lebontása, a helyi és fővárosi rendőrség, illetve adminisztrációs szervek hozzáállásának megváltoztatása éveket vett igénybe.⁷ Az adott terepre, adott családhoz – adatközlőhöz – való visszatérést megkönnyítette, hogy ebben az időszakban nem volt jelentős a belső migráció, egy-egy nomád család szállása évről-évre viszonylag könnyen megtalálható volt azon a pár tíz négyzetkilométeres területen, melyhez hagyományos nomád életmódja kötötte. Ezen belül az egyes évszakok – elsősorban a tavaszi és nyári szállások – tekintetében lehetett eltérés, hiszen minden évben a legelők állapota és a csapadék, az elérhető ivóvíz határozza meg, hogy a család az általa hagyományosan használt területen hol állítja fel a jurtáját – de a terepmunkát ez nem nehezíti érdemben. Ráadásul a nomádok mindig jól tájékozottak szomszédjaikat illetően, így egy-egy adatközlő elérése ritkán jelent problémát.

⁷ 1998-ban a Hövszgül (halha Xöwsgöl) megyei Cagán ür járásban (Cagaan үүр сум) még kötelező volt bemutatni a fővárosban szerzett határzóna engedélyt, de mi volt ez ahhoz képest, hogy a rendszerváltás előtt a főváros elhagyását is engedélyhez kötötték, az országba való belépésre jogosító mongol vízum csak adott városra, településre szólt!

Mint említettük, a kutatómunka egyik kiemelt területe a valláskutatás. Ennek vizsgálatához az 1990-es évek elejétől a szabad vallásgyakorlat időszaka minden korábbinál jobb terepet biztosított. Általában egész Mongóliára jellemző volt valamiféle vallási újjászületés, ami a népi vallásosság, a sámánizmus, sőt a buddhizmus újjáéledésével egyértelmű választ adott a korábbi évek ideológiai alapon működő vallásellenes korszakára. Természetesen ebben a folyamatban is megfigyelhetőek voltak az alapvetően már az 1921–24-es bolsevik hatalomátvételt megelőző korszakokban kialakult tendenciák. Az expedíció elsődleges kutatási területének számító észak- és nyugat-mongóliai területek ojrát és darhat népei között a nyelvjáráskutatás mellett kiemelt szerep jutott az újjáéledő sámánizmus vizsgálatának, amire elsősorban azért volt lehetőség, mert a halha mongolok által lakott központi mongol területeken a második mongol buddhista megtérés után a buddhizmus vált az uralkodó vallássá, ami a sámán hagyományokat itt sikeresen szorította háttérbe. Ettől függetlenül természetesen a buddhizmus újjáéledésének számos jelével találkozhattunk a mongol peremvidékeken is, ami jó alkalmat teremtett a mongol népi vallásosság szinkretikus elemeinek vizsgálatához is (BIRTALAN, 1996, 1998, 2004). Ugyanakkor a vallási újjáéledés időszakában már nagyon korán megfogalmazódott a szocialista korszakban lerombolt, bezárt buddhista kolostorok újjáépítésének igénye is. A kilencvenes években itt-ott még éltek olyan lámák, akik kisgyermekként kapcsolatban álltak a jórészt az 1937–1938-as években tervszerűen lerombolt kolostorok valamelyikével, ugyanakkor ebben az időszakban vidéken az egyes jurták házi oltárain nem ritkán találkoztunk olyan szakrális tárgyakkal – szobrokkal, a lerombolt kolostorokból származó díszekkel, néha könyvekkel –, melyeket a család nem ritkán évtizedekig rejtegetett, vagy nemrég ástott elő a kolostorrombolások idején kialakított rejtékhelyekről. Ezek a tárgyak egyrészt mindig jó alkalmat biztosítottak a helyi szakrális hagyománnyal kapcsolatos adatok gyűjtésére, másrészt gyakran legitimálták az adott közösség újjáépítést célzó tevékenységét.

Természetesen felvetődik a kérdés, hogy ezek a tárgyak mennyire tekinthetők a helyi közösség, az adott család tulajdonának, illetve hogy esetleg múzeumban lenne a helyük. Hasonló kérdések merültek fel az általunk vizsgált mongol és tibeti kéziratokkal kapcsolatban is, melyekkel sajnos sok rossz tapasztalatot szereztünk. A kolostorrombolások idején ezeket volt a legkönnyebb megsemmisíteni, így óriási kulturális vagyon vált a pusztítás martalékává, ugyanakkor számos kézirat és nyomat vészelt át az évtizedeket, elrejtve. Az írott szövegek a hozzá nem értők számára ritkán hordoztak olyan szakrális tartalmat, mint egy szobor vagy kegytárgy, így a rejtékhelyekről, gyakran hagyatékokból előkerülő szövegek egyrészt vidéken viszonylag könnyen hozzáférhetővé váltak,

másrészt azonban nagyon hamar az ulánbátori feketepiacon láthattuk viszont őket. Az 1990-es évek végén ez utóbbi vált tendenciává, ezért volt különös jelentősége annak, hogy kutatásaink során kezdettől fogva figyelmet szenteltünk a terepen gyűjthető írott forrásoknak, illetve hogy a 2000-es évek elejétől egy új program is indult a ritka írott anyagok kutathatóvá tételére.⁸

A „terep” változása

Az ezredforduló sok tekintetben hozott új fordulatot Mongólia életében. A korábban vázolt folyamat, mely a városi népesség lélekszámának csökkenését – egyúttal a nomád pásztorok számának emelkedését – okozta, két jól körvonalazható ok miatt megtorpant. Az egyik a nomád életmódhoz, a másik jóval inkább a globális piaci környezethez kapcsolódik.

A nomád körülmények között a pásztorok és a megélhetésüket biztosító állatállomány meglehetősen kitett a mostoha természeti körülményeknek. Ez manapság is csak kis mértékben változott az évszázadokkal ezelőtti állapotokhoz képest. A legelőterület eltartó képessége korlátozott, csak kevés helyen van lehetőség a téli takarmány gyűjtésére – jellemzően csak Mongólia északi területein, Hövszgöl (halha Xöwsgöl) megyében tartanak kaszálókat (halha *xadlan*) –, így egy-egy szárazabb nyár kevésbé dús legelői nem tudják felkészíteni az állatállományt a zord téltre. Ha ekkor különösen hideg, vagy hosszan tartó tél köszönt a területre, szinte elkerülhetetlen a nagyobb téli állatpusztulás (halha *jud*), melyben nem ritkán egy-egy pásztorcsalád teljes állatállománya elpusztul. Ezek a területi, vagy országos szinten akár milliós állomány-vesztésekkel járó pusztulások az adott területen élő népességet gyakran teljesen megfosztják vagyonától, megélhetésétől. Ilyen volt az 1999–2000 telén bekövetkezett nagy mongóliai állatvész, melynek következtében sok pásztorcsalád volt kénytelen elhagyni legelőit és a városokba költözni.

Ezzel párhuzamosan az 1990-es évek végére a mongol gazdaság is kezdett fokozatosan magára találni. Az inflációt sikerült kontrollálni, a makrogazdasági környezet kedvező volt, a kereskedelmi és szolgáltató szektor fejlődése egyre látványosabbá vált, és megindult egy stabilnak tekinthető GDP növekedés. (2003: 7%; 2004: 10,6%. ANQIN SHI, 2011, 7.) Az újonnan létesülő munkahe-lyek könnyedén felszívták a vidékről érkező munkaerőt, így a vidéki életmód-

⁸ Ennek egy eleme a már említett UNESCO által támogatott sorozat, a *Treasures of Mongolian Culture and Tibeto-Mongolian Buddhism*, illetve ide tartozik a 2017-ben a szerző vezetésével induló régi történeti dokumentumok digitalizálását végző program, melyet a British Library Endangered Archives programja támogat.

jukat kényszerűségből feladók mellett egyre többen választották önszántukból a városi életet.

Az új évezred első évtizedének közepétől egyre látványosabbá vált a vidék elnéptelenedése és a főváros lakosságának drasztikus növekedése. Az Ulánbátort szegélyező dombokon évről-évre magasabbra kúsztak a jurta-negyedek. Gyakran lehetett látni, hogy vidéki nomád családok összes ingóságukat, jurtájukat egy teherautóra pakolva indultak a főváros felé. Mivel a mongol törvények minden mongol állampolgárnak lehetővé teszik, hogy egy fél hektárt meg nem haladó területet birtokba vegyenek, ezek a nomádok a legelőváltó életmódot hátrahagyva, de hagyományaiknak megfelelően jelölték ki új szállásukat a város peremén. Ez a környezet azonban ÖSSZE sem hasonlítható azzal, amit hátrahagytak. Az ide költöző családok jellemzően nem rendelkeztek anyagi tartalékokkal, ingóságaik a nomád körülményeknek megfelelően praktikusak és szerények. A jurtáikat fakerítéssel körülzárták és esetleg kisebb faépítményekkel kiegészítették ugyan, de egyéb komfortot fokozó beruházásokra már nem volt lehetőségük. A jurta-negyedekben ritkán volt elérhető a friss ivóvíz, a csatornázás nem megoldott, a kezdeti időben az áramellátás akadozott – mindezek tekintetében az elmúlt tizenöt évben a fővárosi önkormányzat jelentős erőfeszítéseinek köszönhetően sikerült előre lépni –, ugyanakkor kénytelenek szénnel tüzelni, ami a mai napig a főváros egyik legjelentősebb problémáját okozza. A téli időszakban a füst miatt Ulánbátor légszennyezettségi adatai brutálisak, napjainkban a világ legszennyezettebb fővárosai között tartják számon.

A városi élet azonban alapvetően új kulturális környezetet is teremtett a betelepülők számára. Sokan nehezen birkóztak meg az e körülmények támasztotta elvárásokkal. Még akkor is így van ez, ha kijelenthető, hogy a fővárost céljuknak tekintő migránsok jelentős része a megyei (halha *aimag*) és járási (halha *sum*) központokból költözött a fővárosba, és csak kevesebben közvetlenül a pusztákról. (ANQIN SHI, 2011, 11.) A városi élet alapvetően más ritmust követel, egy piacgazdasági környezetben működtetett ipari létesítmény vagy egyéb munkahely alapvetően más rendszerességet visz a mindennapokba, mint a nomád környezet. A korai 2000-es évek egyik visszatérő problémája volt, hogy nem találtak megfelelő munkaerőt a fővárosban zajló ingatlanfejlesztések építkezéseire. Bár jelentős létszámú – akár képzetlen – munkaerőt is képesek lettek volna ezek a tevékenységek felszívni, a jellemzően kínai befektetők által finanszírozott építetők inkább külföldi munkaerőt alkalmaztak, mert a mongolok gyakran nem tudtak alkalmazkodni az itteni elvárásokhoz, például a kötött munkaidőhöz (SZILÁGYI, 2010b, 333.). Ebből a fővárosban számos konfliktus is keletkezett, és ez az ellentét is jelentősen hozzájárult az utóbbi évtizedben Mongóliában megfigyelhető idegenellenesség erősödéséhez, ami a hétköznapiakban alapvetően kínai-ellenességben érhető tetten.

A felmerülő konfliktusok ellenére az elmúlt két évtizedben a főváros lélekszáma folyamatosan nőtt még akkor is, ha az ulánbátori lakosság növekedésének üteme látszólag csökkenő tendenciát mutat, az 1989–2000 közötti 44,6%-ról 2000–2007 között 31,1%-ra esett (ANQIN SHI, 2011, 29.). Ez a változás azonban a teljes mongol lakosságra vetítve óriási. A rendszerváltás idején a fővárosban a mongol népességnek alig egynegyede élt, a 2010. évi népszámlálás idején viszont már több mint 1,2 millió fő, azaz az ország lakosságának több mint 45%-a, és az urbanizáció mértéke 67,9% volt (Mongol Statisztikai Hivatal, 2012).⁹ A város lakosságának száma az elmúlt öt évben is folyamatosan emelkedett, napjainkban jóval meghaladja az 1,3 millió főt. Emellett ez a rendkívül gyorsan lezajló urbanizáció és belső migráció Mongóliában egybeesett a másfél, két évtizeddel ezelőtt még csak nyomokban jelentkező globalizációs folyamatokkal is. Ennek következtében ma a fővárosban élő népesség a vidékitől markánsan eltérő kulturális mintákat követ, melyben a mongol identitás, a hagyományos nomád szemlélet csak egy elem, ami keveredett a nyugatról – ebben a térségben koreai, japán közvetítéssel, tehát keletről – érkező kulturális mintákkal. Ez a változás a cikk elején felvázolt kutatási irányokat, a kutatás „terepét” alapvetően más irányba terelheti, illetve korábbi elképzeléseinket, tapasztalatainkat más megvilágításba helyezheti. Alább erre szeretnék egy-két példát felvillantani.

A „két mongol társadalom”

A fentebb vázolt gazdasági, társadalmi változások következtében az elmúlt másfél-két évtizedben Mongóliában fokozatosan alakult ki két, azonos kulturális hagyományokat magáénak valló, de mindennapi életvitelét, kulturális preferenciáit tekintve markánsan elkülönülő társadalmi csoport.

A vidéki népesség túlnyomó többsége ma is a hagyományosnak tekinthető nomád legelőváltó gazdálkodás keretein belül éli életét. A modernizáció nyújtotta lehetőségeket fokozatosan építi be mindennapjaiba, de ezek alapvetően nem szervezik át életvitelét, változást elsősorban az eszközhasználatban figyelhetünk meg. Ugyanakkor például a motorizáció hatása már nem csak a városokban érzékelhető, de vidéken is lépten-nyomon találkozhatunk vele.¹⁰ A jó-

⁹ Halha Mongoliin Ündesnii Statistikiin Xoroo, <http://www.nso.mn/index.php> – utolsó letöltés: 2016. október 12.

¹⁰ Mongóliában 1998-ban a 36.700 nyilvántartott gépkocsi közül 23.800 volt magántulajdonban. Ez a szám 2012-re 228.952-re, illetve a magántulajdon tekintetében 177.522-re nőtt, ami hét és félszeres növekedést jelent. <http://www.fukuoka.unhabitat.org/kcap/>

szágot már gyakran nem lovon ülve, hanem motoron terelik, az évszakonkénti legelőváltáskor, költözkéskor már inkább teherautókat használnak, a teherhordó állatok kevésbé játszanak szerepet. Egyre gyakrabban találkozhatunk olyan nomád szállásokkal, ahol teherhordó állatokat nem látunk. Bár a hétköznapi életben a motor fokozatosan kezdi átvenni a lovak szerepét, ugyanakkor ezek eltűnésétől, a lóállomány számának drasztikus csökkenésétől nem kell tartani, hiszen birtoklásuk alapvetően összefügg a mongol hagyományokkal, a nomád mongol identitás része.

A modernizáció vidéken egyre gyakrabban tetten érhető másik példája, hogy a jurták mellett mind több helyen figyelhető meg egy-egy napelem vagy kisebb teljesítményű szélgenerátor. Az ezekkel termelt áram elsősorban a tv, rádió működtetését szolgálja, de napjainkban gyakori példa, hogy a jurta tetőtartó rúdjai alatt már egy-egy mobiltelefont is találunk.¹¹

E körülmények a nomádok mindennapi életét ugyan kevésbé befolyásolják, de az infokommunikációs eszközök, a tv és online média elérhetőségének lehetősége a fiatal vidéki népesség életmódjára, hosszabb távú egzisztenciális terveire jelentős hatással van. Ma a vidékről a városias települések, megyei központok és még inkább a főváros felé irányuló migráció jelentős részét nem csak a munkát kereső népesség, de a városokba tanulni induló fiatalok teszik ki. Mivel a Mongóliában elérhető több mint másfélszáz felsőoktatási intézmény 64%-a a fővárosban található (ADIYA, 2010, 6.), az itt elérhető edukációs lehetőségek miatt sok vidéki fiatal költözik Ulánbátorba, akik tanulmányaik befejezése után már nem térnek vissza a nomád környezetbe. Ebben a folyamatban a vidéki népesség csökkenése mellett még egy negatív folyamat is megfigyelhető. A felsőoktatásban egyre jelentősebb a nemek közötti eltérés a nők javára. A nomád körülmények között a fiatal férfiak általában korán a család férfi tagjai mellé szegődnek az állatokkal kapcsolatos munkák elvégzésére. Munkaerejük nehezen nélkülözhető, ezért jóval kisebb esélyük van arra, hogy a nomád életmódot feladva a városba költözzenek. Ma a felsőoktatásban a nők aránya nagyjából másfélszerese a férfi hallgatókénak, ez a tendencia a 2000-es évek második felétől kezdődően jól megfigyelhető, és mértéke szignifikánsan nem csökken (ADIYA, 2010, 7.). Ennek köszönhetően a fiatal mongol népességben a magasán kvalifikált rétegben fokozatosan növekszik a nők túlsú-

activities/egm/2013/pdf/egm15_en.pdf, illetve <https://www.adb.org/sites/default/files/linked-documents/39256-023-mon-ssa.pdf> – utolsó letöltés: 2016. október 11.

¹¹ Az infokommunikációs technológia vonatkozásában Mongólia a regionális rangsorban csak két hellyel lemaradva követi a mindenhol példaként emlegetett Kínát, és olyan országokat előz meg, mint Irán vagy Vietnam. Ma csaknem másfél millió mobil-előfizető van az országban, ami azt jelenti, hogy a lakosság fele eléri ezeket a szolgáltatásokat (BATBAYAR, 2015).

lya, a nemek közötti arány felbomlik, és fokozatosan kulturális értelemben is eltávolodnak egymástól.

Mivel a fentiek következtében a magasabban kvalifikált városi lakosság visszaköltözése a vidéki területekre nem jelentős, elmondható, hogy a városi népesség és a vidék között nem csak a kulturális különbség kezd egyre látványosabbá válni. A fiatal városi lakosság számára a nomád hagyományok egyre kevésbé kézzelfoghatóak. Az általuk követett kulturális minták egyértelműen a globalizáció túlsúlyát mutatják, ugyanakkor határozottan érezhető, hogy a mongol identitás egyik alapját még mindig a nomád kultúra adja, bár ez a városi életben elsősorban formális helyzetekben érhető tetten. Az öltözködésben csak ünnepi alkalmakkor kerül elő a hagyományos viselet, ugyanakkor fokozatosan megjelentek a hagyományos mongol viselet egyes elemeit, ékszereit, a mongol motívumkincset használó és azt a nemzetközi divattrendeknek megfelelő köntösben bemutató fiatal mongol képzőművészek, tervezők képviselői (B. Bayarmaa, B. Očirjancan).

Markáns változás figyelhető meg az urbanizált környezetben élők mindennapi életének számos területén, így az étkezésekben is. A hagyományos nomád körülmények között a szűkös alapanyagok, az egyszerű eszközök, a fűszerek hiánya miatt sohasem alakulhatott ki olyan sokszínű gasztronómiai kultúra, mint a letelepült társadalmakban. Itt is elsősorban a gyakorlatias szemlélet érvényesült: a nomádok gyorsan elkészíthető tápláló ételekre vágytak, főzési technikáik, a használt eszközök mindig egyszerűek, fontos számukra a jó eltarthatóság, általában szárítással tartósítanak. Étkezéseikben megfigyelhető egyfajta lazán vett ciklikusság, nyáron inkább tejes, télen inkább húsból készült ételeket fogyasztanak. A városi környezet azonban már megteremti az alapvetően a letelepült társadalmakra jellemző feltételeket is. Az alapanyagok jóval szélesebb skálája érhető el, adottak a különböző főzési, sütési technológiák feltételei, és jóval változatosabb külső impulzusok is érik az itt élő embereket. Az elmúlt 10-20 évben Ulánbátorban megfigyelhető volt, hogy a mongolok étkezési szokásai kevésbé, ízlése azonban nagyon gyors ütemben változott. Egyre többen fogyasztanak a nomád körülmények között korábban elérhetetlen zöldségeket, megkedvelték a mongol ízlés számára elfogadhatatlanul fűszeres kínai, indiai, koreai konyhát, és ezek hatására a hagyományosnak tekinthető mongol ételek is átalakultak. Miközben megmaradt a hús fogyasztás dominanciája – egy mongol számára az ünnepi asztal, de a mindennapi laktató étkezés is elképzelhetetlen valamilyen húsos fogás nélkül –, ma már az olyan nemzeti ételeknek, mint a sült húsos táska, húsr (halha *xuušuur*) is megtaláljuk a vegetáriánus változatát. Ez húsz évvel ezelőtt elképzelhetetlen lett volna. Ugyanakkor akárcsak a divatban, itt is találunk példákat arra, hogy egyes termékek,

szolgáltatások népszerűsítésekor külön hangsúlyozzák azoknak a nomád hagyományokban gyökerező, azokra emlékeztető jellegét, miközben alapvetően a globalizált kultúrából érkező impulzusokra, mintákra reagálnak. Mindnyájan találkozunk azzal a jelenséggel, amikor egyes termékeket a tömegtermeléssel gyártott áruk között azzal reklámoznak, hogy kézzel készült, egyedi termékek. 2016 nyarán a mongol fővárosban az ikonikus Nagy Áruház (halha Ix delgüür) előtt egy olyan – Empire khuusuur fantázianévre hallgató – büfét fényképezhettem, ahol azzal hirdették az itt készült termékek minőségét, hogy azok bizony kézzel készültek. Aki ismeri a mongol ételek elkészítési módjait, az tudja, hogy a mongolok nemzeti eledelének tartott sült húsos táskák másképpen nem is készülhetnek – jelen sorok írója még nem találkozott futószalagon készült változatokkal –, így itt tipikusan azzal a helyzettel találkozhattunk, amikor az új környezet szabályainak megfelelően, az ott érvényes érvrendszerben próbálják a hagyományos terméket megjeleníteni.

A városi lakosság bizonyos esetekben már ünnepeiben is csak a formalitás szintjén utal nomád hagyományaira. Miközben a legjelentősebb mongol családi ünnep, a Holdújéve (halha *cagaan sar*) – a felszolgált ételek, a családon belüli vendéglátás, a családok és barátok köszöntése stb. tekintetében – jórészt megőrizte eredeti formáját, más családi ünnepekre, például az esküvői szokásokra markánsan rányomta a bélyegét az új kulturális környezet. Ez természetesen összefügg azzal, hogy az esküvő általában az újdonságra – jelen esetben a globalizált kultúrára – jóval fogékonyabb fiatal generáció meghatározó ünnepe. Miközben vidéken napjainkban is gyűjthetünk hagyományos esküvői szertartásokat, addig a városi környezetben a mongol kultúrában hagyományosnak egyáltalán nem tekinthető fehér esküvői ruha, a gyűrű, a koszorúslányok hada a jellemző, tipikusan nyugati mintákat követve. Ezzel párhuzamosan mégis megfigyelhetőek a mongol identitásban gyökerező, de alapvetően újonnan hagyománnyá – vagy divattá – váló szokások is, például az, hogy minden Ulánbátorban – vagy a közeli területeken – egybekelő pár elzarándokol a felújított parlament épülete előtt található Dzsingisz szoborhoz, és ott készíti el közös esküvői fotóját. Ez az aktus manapság már elhagyhatatlan részét képezi egy városi esküvőnek.

A hagyományos nomád értékek és életmód reprezentációja a városi népesség körében folyamatosan változik. Az élet számos területén megfigyelhető a nomád kulturális hagyomány tudatos használata, ugyanakkor a vidéki életmód elemei erősen keverednek a globalizáció kulturális hatásaival. Az életvezetésben jól érzékelhetően érvényesülnek bizonyos kulturális minták, melyek a hagyományos nomád kultúrához köthetőek. A hagyományos nomád ökológiai szemlélet – jóllehet ez sokat degradálódott az utóbbi években –, a hagyományos vendégszeretet, az őszinteség mind-mind a hagyományos mongol nem-

zeti kultúra mindenki által emlegetett jellemzői, melyeket a városi lakosság is magáénak vall. Azonban egyre gyakrabban találkozhatunk a vidéki (halha *xödöönii*), városi (halha *xotiin*) kategóriák szembeállításával is. Ezeket gyakran egymással ellentétes fogalmakként kezelik, ahol a vidéki inkább az elmáradottság, a városi pedig a modernség szinonimája, miközben ez a fogalomhasználatban is ellentmondásokat szül, hiszen – mint említettük – a „vidéki élet”, a hagyományos kultúra sokszor identitásképző erejénél fogva pozitív értékű jelentéstartalommal is bírhat.

Az új terep

A fenti példák is jól bizonyítják, hogy az elmúlt másfél évtizedben a mongol társadalom olyan markáns változáson esett át, ami új kutatási terepet is jelenthet egy, a mongol kultúrával foglalkozó program, vagy kutató számára. Ez nem jelenti feltétlenül alapvetően új kutatási témák bevezetését, de mindenképp fontos lehet a kutatási koncepció, a metodológia kialakítása szempontjából. Ugyanakkor az új környezetre adott reakciók a korábbi kutatások alapján levont következtetéseket is módosíthatják. Alább csak egy példát szeretnék említeni ezzel kapcsolatban.

Mint arra utaltunk, az eddig folyó program egyik kiemelt témája a valláskutatás. A '90-es évek elején a mongol vidék jó terepet biztosított a sámánizmus, de az újjáéledő buddhizmus kutatásához is. A sámánizmus, a népi vallásosság kapcsán egyértelműen könnyebb volt a nomádok között terepmunkát végezni, míg a buddhizmus szempontjából a városi környezet nyújtott több lehetőséget a kolostorok újjáépítésére, így itt sokkal látványosabb ütemben történt meg az egyház újjászervezése, gyorsabban gyarapodott a kolostorok, a lámák, de a szertartásokon részt vevő hívek száma is. Az első évtizedben úgy tűnt, hogy a kolostorok újraalapítása, újjáépítése tekintetében a vidék sem marad le a főváros mögött. Egyrészt a nomád szállások házi oltárain egyre gyakrabban jelentek meg – gyakran a kolostorrombolások idején elrejtett – buddhista kegytárgyak, megindult a hagyományos vidéki buddhista központok újjászervezése. A szerencsésebbnek mondható területeken még egy-egy idősebb láma is élt azok közül, akik már a '30-as években is lámák – láma tanoncok (halha *band'*) – voltak. Közreműködésükkel indulhatott meg az egyes kolostorok újjászervezése. A kezdeti lelkesedés azonban hamar megtorpant, hiszen az egyházi oktatási rendszer a pusztítás után több mint fél évszázadon keresztül nem működött, így nem voltak olyan lámák, akik a hagyományos képzési rendszer keretei között kaptak volna

beavatást, ami a kolostorok vezetésére predesztinálhatta volna őket. A fiatalokat el kellett küldeni tanulni.

A mongol buddhista oktatási rendszer hagyományos keretek között történő újjáépítése már a kilencvenes évek közepén megkezdődött. Ez a tevékenység azonban alapvetően a városokhoz köthető, ami azt eredményezte, hogy a vidéki fiatalok városi – elsősorban fővárosi – kolostor iskolákba (halha *dacan*) mentek tanulni, a vidéki kolostorok elnéptelenedtek. Ez óhatatlanul együtt járt az egyház befolyásának csökkenésével, ami a mai napra meglepő méreteket öltött. A magát többségében buddhistának valló vidéki mongolság között a lámák presztízse jelentősen romlott, és ez a tendencia megfigyelhető a szertartásokra ritkábban járó városi lakosság körében is. A vallásszabadság kezdeti eufóriája után a buddhista egyház fokozatosan távolodik el a vidéki lakosságtól, a mai mongol társadalomban betöltött szerepe átalakul.

A mongol buddhizmus mai állapotában sok tekintetben nem hasonlít arra a válságra, amit az egyházi előírások, a mongol buddhizmust alapvetően befolyásoló gelugpa hagyományok, és az ezek alapját jelentő *vinája* ismeretében gondolnánk. A mongol kulturális hagyomány, a nomádok életszemlélete számos ponton befolyásolta az eredeti tanításokat, sok olyan pontot találunk, melyek egyértelműen a sajátos nomád körülmények, életszemlélet, a mongol hagyományok hatására alakult ki. Említhetnénk itt a húsfogyasztást is, de jelen témánk szempontjából talán sokkal érdekesebb az erényes rendben (tib. *dge lugs pa*) megkövetelt papi nőtlenség értelmezése, vagy a mongol lámák tulajdonhoz való viszonya. Érdekes módon mindkét kérdésben meglehetősen megengedőnek bizonyulnak a mongol buddhisták. Az egyház által a lámáktól elvárt viselkedés nem különbözik a tanításban megfogalmazottaktól, a hétköznapi gyakorlat azonban mindkét esetben sokkal megengedőbb e tekintetben, és úgy tűnik, hogy a mongol hívek között e kérdésben kialakult konszenzus lassan az egyházi szabályozásban is megjelenik. Külön cikket érdemelne a mongol egyház papi nőtlenséghez való viszonyának taglalása, ami túlfeszítené jelen cikk kereteit. Ezért itt most csak annyit említünk, hogy a mongol buddhizmusban már a 17. századi második buddhista megtérés időszakából is vannak hagyományai a lámák cölibátust elkerülő életének, és ennek 20–21. századi példáit is ismerjük. Az, hogy ez nem járt a lámák tekintélyének elvesztésével, hogy a 20. század elejének teokratikus uralkodója ennek ellenére a mongol társadalom megfellebbezhetetlen tekintélyű vezetője maradhatott, elsősorban annak bizonyítéka, hogy a mongol buddhizmusban, a buddhista hívek között sokkal nagyobb szerepe van a buddhizmus karmikus szemléletének, mint a szikár tanításoknak.¹²

¹² Jelen cikk szerzője erre irányuló kérdéseire nem egyszer kapta azt a választ – még lámáktól is –, hogy „ő (a főláma – Szilágyi) tudja, hogy ebben az életben mit tehet...”, tehát a teljes karmikus lánc határozza meg megítélését és nem pillanatnyi cselekedetei.

Erre a szemléletre érdemes még egy példát említenünk. Ma a városi népesség körében tapasztalható, hogy azoknak a kolostoroknak, vezető lámáknak van igazán nagy tekintélye a hívek között, amelyek – és akik – láthatóan jóval gazdagabbak az átlagnál. Az épületek újak, a lámák jó autókkal járnak, aranyórát viselnek stb. stb. Ez a szemlélet látszólag megint csak szemben áll a *vináya* alaptanításaival, mégsem jelent problémát a híveknek, akik elvileg elvárják a buddhista tanítások betű szerinti követését a beavatott lámáktól. A nomád körülmények között a zord életkörülményekkel szembeni túlélés kényszere vezette az embereket, ezért a mongol kulturális hagyományban nagyon mélyen gyökerезik, hogy mindig a sikeres életvitel, a rendelkezésre álló lehetőségek minél jobb kihasználása jelentette a követendő példát, legyen szó sikeres hadvezérről, gazdag pásztorról, sikeres vállalkozóról vagy kolostorát jól vezető lámáról.

Az elmúlt másfél évtizedben egy másik igen markánsan kirajzolódó folyamat is megfigyelhető. Ez a vallási tevékenységek egzisztenciális alapon történő használata. Már a '90-es években megfigyelhető volt, hogy a személyes elhivatottság mellett egyre több fiatal választotta a biztos megélhetés reményében a szerzetbe vonulást, ami nem tekinthető előzmények nélküli jelenségnek a mongol történelemben. Arra azonban korábban nem volt példa, hogy az urbanizált környezetben ennyi sámán jelenjen meg, sokan egyértelműen azzal a céllal kezdtek praktizálni itt, hogy minél könnyebben, minél nagyobb klientúrát hozzanak, hozhassanak létre. A városi környezet kedvez az ilyen irányú ambícióknak, hiszen egy-egy elismert sámán ebben a közegben hamarabb éri el „szolgáltatásaival” az érdeklődőket, tevékenységének gyorsan híre megy, jó publicitást (reklámot?) kap. Nem véletlen, hogy egyes kutatók már önálló jelenséggként beszélnek erről a folyamatról (SZILÁGYI, 2010b, 335.). Létrejött egy olyan – hagyománynak még semmiképp nem nevezhető – sámán kultúra, ami soha korábban nem volt megfigyelhető, ami csak részben kötődik a vidéken korábban megfigyelt hagyományokhoz, és kifejezetten céltudatosan használja az urbanizált környezetet és a modern média adta lehetőségeket. Gyakran használják a korábbi tudományos leírásokat saját szertartásaik kialakításakor, azok legitimálására, sokan könyveket írnak, látszólag ezzel kölcsönözve – ezzel biztosítva – stabil alapot tevékenységükhöz, ezzel próbálják azt egy magasabb szintre pozicionálni, miközben a fülszövegben nem felejtik el megemlíteni a praktizálás helyét és elérhetőségeiket. Egyértelműen szolgáltatásként működnek. Tevékenységük vallásantropológiai alapú vizsgálata mindenképp fontos lehet, új irányokat adhat a vidéken végzett korábbi kutatásoknak.

A mongol rendszerváltás utáni időszakot jellemző vallási türelem – elsősorban a városokban – alapvetően új kihívások elé állította a buddhista egyházat, és új riválist hozott a sámánoknak is. Már az 1990-es évek elején megjelentek

a keresztény egyházak, felekezetek, amelyek jelentős energiákat mozgósítottak a térítés érdekében. A mormonok, vagy a Dél-Koreából érkező keresztények ösztöndíjakkal, külföldi munkavállalás lehetőségével viszonylag könnyen tudták motiválni új híveiket, akik gyakran egzisztenciális okokból csatlakoztak ezekhez a közösségekhez. A magukat kereszténynek vallók száma ma nem tekinthető jelentősnek, 2,2%, alig tér el a 3 százaléknyi muszlim lakosságtól (OČIRSÜX, 2011),¹³ mégis a kereszténység sokkal kézzelfoghatóbban jelen van a mindennapi életben, mint az iszlám. Egyre-másra épülnek keresztény templomok a mongol fővárosban, de vidéki városokban, pl. Erdenetben is. Sokan meglehetősen negatívan állnak ehhez a jelenséghez, a mongol hagyományoktól teljesen idegennek tartják, sőt kongatják a vészharangot, féltik a mongol buddhizmust, a hagyományos mongol kultúrát, miközben a keresztények számát a hivatalos vizsgálatokon, vagy a 2010. évi népszámláláskor mért adatoknál is jóval magasabbnak tartják. Ugyanakkor kutatóként azt is tapasztalhatjuk, hogy a kereszténységgel kapcsolatba kerülő mongolok mintha különösebb jelentőséget nem tulajdonítanak ennek a ténynek. Nem tekintik másnak, csak a transzcendenssel, a felső világgal való kapcsolatteremtés egyik módjának. Könnyű az átjárás a keresztény templom, a buddhista kolostor és egy sámán-szentély között. Mindegyiket „használják”, a cél a szakrális igény kielégítése, amihez minden adódó lehetőséget ki lehet használni, hiszen minden út „egy irányba vezet”. Azt már korábban a vidéki népesség körében is megfigyelhetjük, hogy a mongol népi vallásosságban, a buddhizmusban, de a sámán hagyományokban is nagy szerepe van a szinkretizmusnak. Sámánok használnak buddhista eszközöket, néha szövegeket, buddhista szertartásoknak, szenteknek vannak sámánisztikus hagyományra visszavezethető elemei (pl. Dayan deerx, BIRTALAN – KELÉNYI – SZILÁGYI, 2010). Konszenzusos tény, hogy a buddhizmus tibeti és belső-ázsiai elterjedése során azért volt olyan sikeres, mert alapvetően türelmes, idegen elemeket könnyen befogadó vallás, könnyen olvasztja be az új területeken korábban meglévő vallási hagyományok elemeit. Ma a mongol városokban tapasztalható vallási sokszínűség még egy új lehetőséget is felvet, amin talán érdemes elgondolkodni. Lehetséges, hogy a nomádok vallásosságához való pragmatikus hozzáállása is hozzásegítette a buddhizmust ehhez a sikeres terjeszkedéshez. Ahogyan napjainkban a kereszténységet, korábban talán a buddhizmust „használták” hasonló módon. A vallásra eszközként tekintenek, mely lehetővé teszi a természetfeletti világgal való kapcsolattartást.

Az új környezet, „új terep” a korábban gyűjtött adatok értelmezésének új lehetőségét is nyújthatja. A 25 éve vidéken elkezdett terepmunkát folytatni

¹³ <http://www.slideshare.net/Ochiro/mongolia-2010-population-census-main-findings> – utolsó letöltés: 2016. október 14.

kell, hiszen épp az elmúlt évtizedek gyors változásai bizonyították, hogy a hagyományos nomád életforma, a „régis terep” eltűnőben van. Kérdéses, meddig képes még a nagyállattartó életmód, a nomád mongol kultúra az „új” keretek között túlélni. A vidéki és városi társadalom gazdasági és politikai értelemben is egyre jobban eltávolodik egymástól, manapság már a mongol köznyelvben is meghonosodott a „két mongol kultúra” kifejezés. Mongóliában igen intenzív kultúraváltás zajlik, ennek vizsgálata lehet a következő évek egyik fő kutatási iránya. Ugyanakkor a hagyományos terepen gyűjtött tapasztalatok sokat segíthetnek nekünk az új mongol kultúra megértésében és megismerésében is.

IRODALOM

ADIYA, Enxjargal

2010 *Gender Equity in Access to Higher Education in Mongolia*. University of Pittsburg. (<http://d-scholarship.pitt.edu/8631/1/enkhjargaladiya.pdf> – utolsó letöltés: 2016. október 12.)

ALGAA, Solongo

2007 *Growth of Internal and International Migration in Mongolia*. Paper presented at the Migration, Development and Poverty Reduction. 8th International Conference of Asia Pacific Migration Research network, May 25–29, 2007, Fuzhou, China. (<http://apmrn.anu.edu.au/conferences/8thAPMRNconference/6.Solongo.pdf> – utolsó letöltés: 2016. október 10.)

ANQING SHI

2011 *Rural Out-Migration and Family Life in Cities in Mongolia*. (Background Paper) East Asian and Pacific Region/CMU The World Bank (May 12, 2011) (<http://www.worldbank.org.mn> – utolsó letöltés: 2016. szeptember. 6.)

AVAR Ákos

2014 *A természet és az állatok a hagyományos mongol gondolkodásban*. Budapest, Equinter Kiadó.

BAKÓ Boglárka

2004 A terepmunka értelmezése, avagy az etikusság határán. *Kisebbségkutatás*, 13, 3, 388–394.

BATBAYAR, V.

2015 *Satellit communication in Mongolia*. (<https://www.itu.int/en/ITU-D/Regional-Presence/AsiaPacific/Documents/Events/2015/October->

IISS-2015/Presentations/S4_Batbayar_Vandansambuu.pdf – utolsó letöltés: 2016. október 11.)

BAZAROV, Boris

- 2011 The Transformation of Nomadic Society: Comparative Analysis of Social and Economic Development of Mongolian Peoples at the End of 20th and Beginning of 21st Centuries. In: ENXTÜWŠIN, B. (szerk.): *Nomadic Civilizations in Cross Cultural Dialogue*. 436–439. Ulaanbaatar, International Institute for the Study of Nomadic Civilizations.

BIRTALAN Ágnes (szerk.)

- 1996 *Tanulmányok a mongol népi hiedelemvilágról*. (Őseink nyomán Belső-Ázsiában I.) Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó.
- 1998 *Hitvilág és nyelvészet*. (Őseink nyomán Belső-Ázsiában II.) Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó.
- 2004 *Helyszellemekek kultusza Mongóliában*. (Őseink nyomán Belső-Ázsiában III.) Budapest, Új Mandátum Könyvkiadó.

BIRTALAN Ágnes

- 2008 A magyar-mongol nyelvjárás- és népi műveltségkutató expedíció tevékenysége. *Vallástudományi Szemle*, 4, 2, 197–206.
- 2012 Fieldwork among the Oirats. Activity of the Hungarian Mongolian Joint Expedition for the Research of Mongolian Dialects and Traditional Culture. In: BIRTALAN Ágnes (szerk.): *Oirad and Kalmyk Linguistic Essays*. 11–24. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó.

BIRTALAN Ágnes – KELÉNYI Béla – SZILÁGYI Zsolt (szerk.)

- 2010 *Védelmesítő istenségek és démonok Mongóliában és Tibetben*. (Őseink nyomán Belső-Ázsiában IV.) Budapest, L'Harmattan Kiadó.

BOROSS Balázs

- 2004 Antropológiai módszerek, terepmunka és a „bevezető fejezetek”. *Kisebbségkutatás*, 13, 3, 381–387.

BRUNN, Ole – ODGARD, Ole

- 1996 A Society and Economy in Transition. In: BRUNN, Ole – ODGARD, Ole (szerk.): *Mongolia in Transition. Old Patterns, New Challenges*. 23–41. London and New York, Routledge. /Nordic Institute of Asian Studies. Studies in Asian Topics 22./

CAMPI, Alicia

- 1996 Nomadic Cultural Values and Their Influence on Modernization. In: BRUNN, Ole – ODGARD, Ole (szerk.): *Mongolia in Transition. Old Patterns, New Challenges*. 90–102. London and New York, Routledge. /Nordic Institute of Asian Studies. Studies in Asian Topics 22./

CAMPI, Alicia J.

- 2011 Problems Integrating Mongolia's Nomads into 21st Century National State. In: ENXTÜWŠIN, B. (szerk.): *Nomadic Civilizations in Cross Cultural Dialogue*. 383–391. Ulaanbaatar, International Institute for the Study of Nomadic Civilizations.

CSÉFALVAY Zoltán

- 2004 *Globalizáció 1.0*. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó.

GILBERG, Rolf – SVANTESSON, Jan Olof

- 1996 The Mongols, Their Land and History. In: BRUUN, O. – ODGAARD, O. (szerk.): *Mongolia in Transition: Old Patterns, New Challenges*. 5–22. London and New York, Routledge. /Nordic Institute of Asian Studies, Studies in Asian Topics 22./

HUMPHREY, Caroline – SNEATH, David

- 1995 Pastoralism and institutional change in Inner Asia: comparative perspectives from the MECCIA research project. *Pastoral Development. Network*, 39. (<https://www.odi.org/sites/odi.org.uk/files/odi-assets/publications-opinion-files/5425.pdf> – utolsó letöltés: 2016. október 11.)

JANZEN, Jörg – BAT-OČIR, Enxceceg

- 2011 Rural-Urban Migration of Pastoral Nomads in Mongolia. Causes, Course and Consequences for the Country's Development. In: ENXTÜWŠIN, B. (szerk.): *Nomadic Civilizations in Cross Cultural Dialogue*. 309–313. Ulaanbaatar, International Institute for the Study of Nomadic Civilizations.

LXAGWA, C.

- 1997 *Xotgoidiin Dүүiregč wangiin xošuunii түүх*. Ulaanbaatar.

OČIRSÜX, YA

- 2011 *Mongolia 2010 Population Census: Main Findings*. (<http://www.slideshare.net/Ochiro/mongolia-2010-population-census-main-findings> – utolsó letöltés: 2016. december 14.)

ROBINSON, Bernadett

- 1996 Mongolia in Transition; a role for distance learning? *Open Learning*. (<http://www.eldis.org/fulltext/disted.pdf> – utolsó letöltés: 2016. október 6.)

SNEATH, David

- 2006 The Rural and the Urban in Pastoral Mongolia. In: BRUUN, Ole – NARANGO, Li (szerk.): *Mongols from Country to City. Floating Boundaries, Pastoralism and City Life in the Mongol Lands*. 140–161. Copenhagen, Nordic Institute of Asian Studies Press.

SZILÁGYI Zsolt

- 2010a Is the Post-Communist Transition Over? Economic and Social Factors Influencing the Mongolian Democratization Process. In: CSAPLÁR-DEGOVICS Krisztián – MITROVITS Miklós – ZAHORÁN Csaba (szerk.): *After Twenty Years... Reasons and Consequences of the Transformation in Central and Eastern Europe*. 109–133. Berlin, OEZ Berlin Verlag.
- 2010b Városlakó nomádok. A politikai változás és a globalizáció hatásai a mongol társadalomban. In: BERTA Péter (szerk.): *Ethno-lore XXVII*. 325–337. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet.
- 2015 *Keleten van-e Mongólia? A mongol demokrácia elmúlt 25 éve*. Műhelytanulmányok 9. Budapest, PPKE Modern Kelet-Ázsia Kutatócsoport. (https://btk.ppke.hu/uploads/articles/447809/file/mkkcsmuhely09_mongolia_demokracia.pdf – utolsó letöltés: 2016. szeptember 11.)

VÖRÖS Miklós

- é. n. *Tabuk és tanulságok. Fordulópontok a kulturális antropológiai terepmunka történetében*. (http://www.academia.edu/12390245/Tabuk_%C3%A9s_tanuls%C3%A1gok_Fordul%C3%B3pontok_a_kultur%C3%A1lis_antropol%C3%B3giai_terepmunka_t%C3%B6rt%C3%A9net%C3%A9ben – utolsó letöltés: 2016. szeptember 11.)

WATTERSON, Sally

- 2014 *Jinkhin Mongol / True Mongolian: Mongolian Museums and the Contruction of National Identity*. Doktori disszertáció. Deakin University. (<http://dro.deakin.edu.au/eserv/DU:30067476/watterson-jinkin-2014A.pdf> – utolsó letöltés: 2016. szeptember 6.)

INTERNETES FORRÁSOK

- <http://catalog.ihsn.org/index.php/catalog/4572/download/58223> – utolsó letöltés: 2016. szeptember 9.
- <http://catalog.ihsn.org/index.php/catalog/4572/download/58224> – utolsó letöltés: 2016. szeptember 9.
- <http://catalog.ihsn.org/index.php/catalog/4572/download/58225> – utolsó letöltés: 2016. szeptember 9.
- http://www.un.org/esa/population/publications/wpp2006/WPP2006_Highlights_rev.pdf – utolsó letöltés: 2016. október 5.

http://www.fukuoka.unhabitat.org/kcap/activities/egm/2013/pdf/egm15_en.pdf – utolsó letöltés: 2016. október 11.

<https://www.adb.org/sites/default/files/linked-documents/39256-023-mon-ssa.pdf>
<https://www.adb.org/sites/default/files/linked-documents/39256-023-mon-ssa.pdf> – utolsó letöltés: 2016. október 11.

<http://www.nso.mn/index.php> – utolsó letöltés: 2016. október 12.

<http://www.slideshare.net/Ochiro/mongolia-2010-population-census-main-findings> – utolsó letöltés: 2016. október 14.

ZSOLT SZILÁGYI

CHANGES IN THE CONCEPT OF FIELDWORK IN THE PAST 25 YEARS IN MONGOLIA

Mongolia has changed a lot in the last twenty-five years. Nomad shepherds have moved to towns and regional centres making the steppe increasingly depopulated. As a result traditional nomad lifestyle is only one of the many elements of contemporary Mongolian culture. In fact, over the past decades Mongolian society and culture has changed like it never did before. Economic transformation, market economy, extremely rapid urbanization and globalization caused significant changes in Mongolia. In this article the author gives a brief description on the work of the Hungarian-Mongolian joint expedition for the research of Mongolian dialect and traditional culture in the last twenty-five years. At the same time he draws attention to ongoing social changes in Mongolia, and describes the method of “urban fieldwork”. He argues that accelerated urbanization and the abandonment of grasslands in Mongolia result in a robust shift in Mongolian culture and identity. However, even in urban context, this change has not abolished all the elements of traditional Mongolian culture, and one can easily pinpoint the survivals of nomad lifestyle even in Ulanbaatar.

A VALLÁSETNOLÓGIAI TEREPMUNKA SZEREPE ÉS JELENTŐSÉGE KÖZÉP- ÉS BELSŐ-ÁZSIA POSZTSZOVJET KORSZAKÁBAN

Bevezető

A szovjetrendszer bukásával szabaddá vált az út a vallásetnológiai kutatások előtt a posztszovjet országokban, így Közép-Ázsiában is (Kazaksztán, Kirgizisztán). A szovjet időszakban a kutatók csak közvetett vagy torzított információkat tudtak gyűjteni a rendszer által ideológiailag elítélt és gyakran üldözött vallási mozgalmakról és más spirituális szertartásokról. Ez a helyzet a posztszovjet korban gyökeresen megváltozott, most már lehet szabadon résztvevő és állomásozó terepmunkát végezni.

Ehhez alapvető követelménynek tartom a helyi közösségek nyelvének minél nagyobb fokú elsajátítását, hogy az információk ne másodkézből (tolmácon keresztül) jussanak el a kutatóhoz. Bár ez Malinowski fellépése, a modern terepmunka forradalma óta közhely, mégis úgy gondolom, nem árt hangsúlyozni, hogy ha a kutató a szertartásokon kívüli, azokat megelőző és követő beszélgetéseket is követni tudja, jobban bele tudja helyezni anyagát a megfelelő kontextusba. Ez azért is fontos, mert a posztszovjet időszakban olyan alapvető kulturális, modernizációs vallási folyamatok zajlottak le (urbánus ezotéria, fundamentalista iszlám), amelyek állomásozó és résztvevő terepmunka hiányában nehezen értelmezhetővé és gyakran torzulttá teszik a pusztán megfigyelésen és interjúkon alapuló adatgyűjtést (pl. modernizációs konfliktusok, tettetés, SÁRKÁNY, 2012).¹

Terepmunka és nyelvtudás

1994 óta végzek terepmunkát Közép- és Belső-Ázsiában a török és mongol nyelvű etnikumok körében (kazak, kirgiz, karakalpak, ujjur, altaji, hakasz, tuva, jakut, türkmén, hoton, burját, hamnigan, darhat, daur, jugur, szalir, nogaj, kumuk, taulu, kalmak). Kezdetben hosszabb időt töltöttem a helyi nyelvek

¹ Erről az *Ethno-lore* korábbi (2012) számában találunk fontos írásokat.

elsajátításával. 1993–1995 között az Almati Abaj Egyetemen (Kazaksztán) tanultam kazak és ujjur nyelvet, közben több utat tettem a közeli Biskekbe (Kirgizisztán) kirgiz nyelvgyakorlatok végett. 1996–2000 között mongol szakon végeztem tanulmányaimat, így a mongol nyelvű népekre is kiterjesztettem összehasonlító vizsgálódásaimat nyelvészeti és folklór témákban. Ez a nyelvtudás tett alkalmassá arra, hogy tolmács és közvetítő nyelv (orosz, kínai, esetleg halha-mongol) nélkül tudjak kommunikálni és nyelvi vagy folklór anyagokat gyűjteni.

Diószegi Vilmos terepmunkái

Diószegi Vilmos 1957–1964 közt végzett szibériai (Oroszország és Észak-Mongólia) terepmunkáinak eredményeivel, a helyi sámánhagyományok terén végzett kutatásaival az 1990-es években ismerkedtem meg (DIÓSZEGI, 1960, 1998).² 1995–2008 között végigjártam ezeket a terepmunka helyszíneket (kivéve az alsó-udai tofákat, Irkutszk Tartományban), és kezdetben magam is hasonló összehasonlító kutatásokban gondolkodtam (DIÓSZEGI, 2002, 455–466.). A köztudattól eltérően Diószegi Vilmos sosem végzett hosszabb állomásozó terepmunkát. A leghosszabb az Uda menti tofák (Irkutszk tartomány) között végzett háromhetes gyűjtése volt, míg a darhatok és a mongóliai tofák (Hövszögöl tartomány) közötti gyűjtés időtartama két hét volt.

Diószegi terepmunkáinak pontos jegyzéke (összeállította SKD)

Szibéria (Oroszország):

1957 bulagat-burjátok, Uszty-Orda Járás: 7 nap (szeptember 4–10.) (SOMFAI, 2008, 89–106.).

1957 hakaszok (szagájok), Dél-Hakaszia: 7 nap (szeptember 19–26.).

1958 tofák, Alsó-Uda Járás: 21 nap (június 3–23.) (leghosszabb terepmunkája).

1958 tuvák, Tozsu, Kelet-Tuva: 9 nap (augusztus 5–13.) (SOMFAI, 2012, 109–138.).

1958 tuvák, Ká-hem, Dél-Tuva: 3 nap (augusztus 20–22.).

1958 tuvák, Csadána (Bazsing-alák), Nyugat-Tuva: 2 nap (augusztus 24–25.).

² Terepmunkájáról Diószegi egy tudományos ismeretterjesztő könyvben számolt be (DIÓSZEGI, 1960). Angol nyelven összesen hét tanulmánya jelent meg a terepmunkájával kapcsolatban (1961–1970). Ezek gyűjteményét az Akadémiai Kiadó adta ki újra a kilencvenes években.

Mongólia:

1960 aga-burját Dornod, (Bajan-úl, Dasbalbar), Kelet-Mongólia: 4 nap (május 19–23.).

1960 urianhajok Hövszgül (Cagán-úr), Észak-Mongólia: 4 nap (június 2–5.).

1960 darhatok, Hövszgül (Mörön), Észak-Mongólia: 2 nap (június 7–8.).

1960 darhat és tofák, Hövszgül (Rencsin-Lhümbe): 14 nap (június 22. – július 5.).

1960 hotogojtok, Töv aimag (??):³ 2 nap (július 15–16.) (DIÓSZEGI, 1961, 199.).

Szibéria (Oroszország):

1964 kumandik, Altaj Kraj (Krasznogorszk) 14 nap (augusztus 23. – szeptember 5.)

1964 telengit, Gorno-Altaj (Kos-Agas) 5 nap (szeptember 26–30.) (megbetegedett)

Vagyis Diószegi esetében semmiképp sem beszélhetünk állomásozó terepmunkáról. Erre már csak azért sem kerülhetett sor, mert a fent említett településekre csak külön engedéllyel vagy néha engedély nélkül tudott eljutni, és a helyi államvédelmi szervek (KGB) mindenhová elkísérték. Ez volt az oka, hogy igazi sámán szertartásokon sohasem sikerült részt vennie, sőt az is előfordult, hogy a sámánok a titkosrendőröktől félve azt is letagadták, hogy végeznek még vallási tevékenységeket.

Mivel nem beszélt a helyi nyelveket és az orosz nyelvet használta közvetítő nyelvként, csak helyi tolmácsokon keresztül érintkezett az emberekkel (a helyi tolmácsok néha persze az orosz nyelvet is rosszul beszélték). Diószegi azonban olyan korban végezte kutatásait, amikor erre rajta kívül senkinek nem volt módja, s bár adatai komoly kritikával kezelendők, fontos hiátust töltenek ki a szovjet kor előtti és utáni terepmunka-adatok folyamatában, a helyi vallási és spirituális mozgalmak történetének vizsgálatában.

Vallásetnológiai terepkutatás

Jómagam 1994–1996 között kerültem kapcsolatba (kazak, kirgiz, altaj-kizsi/telengit, baskir, tuva) vallási/spirituális specialistákkal, de ezek csak rövid ta-

³ A hotogojt gyűjtés pontos helye számomra ismeretlen. A hotogojt sámán, Nandzad, valahol Ulánbátor közelében lakott („we went back to Ulanbator to collect material among the *Khotogoits living around the capital*”).

lálkozások voltak, amelyek egy-két szertartáson való részvételre, és az azt követő interjúkra terjedtek ki. Mentségemre legyen mondván, hogy az idő tájt én még főleg nyelvészeti és folklórszövegeket gyűjtöttem. De már akkor tolmács és közvetítő nyelv nélkül kommunikáltam. A szertartások során hangfelvételeket készítettem, és a folklórszövegeket (szellemhívó ének stb.) a vallási specialistákkal készített interjúk során áttekintettem, majd ennek alapján meglehetősen pontossággal tudtam lejegyezni és lefordítani.⁴

Diószegi ugyancsak sok hangfelvételt készített, melynek egy részét helyi tolmácsai, segítői lejegyezték, de gyakran a fordítás már elmaradt. Számos hangfelvétel szövegét sosem vetették papírra. A szovjet politika és ideológia bukásával gyökeresen megváltoztak a gyűjtés feltételei. Egyrészt a vallási és spirituális tevékenység szabaddá vált, többé nem üldözte vagy kontrollálta az államvédelmi hatóság. Ezenkívül a terepen való mozgás és tartózkodás korlátozása is megszűnt, a kutatók szinte bármeddig tartózkodhattak az adott helyszínen, ha a helyi közösség befogadta őket.

Ugyanakkor közben olyan modernizációs folyamatok indultak el, amelyek nagyban befolyásolták az újraéledő hagyományok további fejlődését és alakulását, és bizonyos esetekben a vallási mozgalmak gyakorlásában is zavart keltettek. Ez új kihívásokat jelentett a vallásetnológiai kutatások terén.

Modernizációs folyamatok:

- 1) a népi vallási és spirituális mozgalmak urbanizálódása és kiterjedése a társadalom szélesebb rétegeire (korábbi nemzeti keretek eltűnése).
- 2) a helyi népi vallási és spirituális mozgalmak keveredése mindenféle ezoterikus gyógyítással és ideológiával.
- 3) regionális jellegű vallási és spirituális hagyományok felhasználása egyes népek etnikus identitásának erősítésére, nacionalista ideológiák megjelenése (Айтаева, 2007, 377–394.).
- 4) posztszovjet iszlamizáció és vele a fundamentalista iszlám konfliktusa a helyi vallási hagyományokkal.

Állomásozó terepmunkáim

Az 1990-es évek elején még csak kibontakozóban voltak azok a folyamatok, amelyeket teljességükben csak a 2010-es évektől tudtunk megfigyelni és vizsgálni. Miután 2004-ben újra alkalmam nyílt egy kirgiz vallási specialista

⁴ Ezeket a gyűjtéseket angol nyelven főleg a *Shaman* című folyóirat hasábjain tettem közzé az elmúlt tíz év során (lásd *Shaman*, 12–23. 2004–2015).

(*bakši*) szertartásán részt venni (SOMFAI, 2007), elhatároztam, hogy állomásozó terepmunkák keretében fogok vizsgálgódní ebben a témában. Célom az volt, hogy a posztszovjet korszakban szédületes sebességgel változó, formálódó népi vallási mozgalmakat jobban kontextusba tudjam helyezni.

1) Csacsikej asszony, vallási specialista (*bübü*)

Helyszín: Talasz völgye, Kirgizsztán

Időtartam: kétszer két hónap (2008, 2009)

Először az állami Eötvös Ösztöndíj támogatásával sikerült hosszabb időt eltöltenem 2008 és 2009 között a Talasz folyó menti falvakban, ahol főleg egy vallási specialista (*bübü*), Csacsikej asszony tevékenységét és a hozzá kapcsolódó vallási képzeteket vizsgáltam. A Talasz völgye azért is fontos kutatási terület, mert a néphagyomány szerint itt temették el a kirgizek epikus hősének, Manasznak a holttestét. Ezért nagyon sok szent hely van itt, ahová messzi vidékekről elzarándokolnak. A kezdeti interjúk és a szertartásokon való résztvevő megfigyelés után Csacsikej asszony felajánlotta, hogy lakjak nála, és így tulajdonképpen folyamatosan, heteken át szemlélhettem a tevékenységét. Csacsikej asszony hosszú beszélgetések során életét és spirituális beavatását is részletesen elmesélte, beszámolt nekem a szovjet korban titokban végzett szertartásokról és a titkosrendőrség zaklató és megfélemlítő tevékenységéről. Végigvezetett azokon a szakrális helyeken, ahol spirituális tevékenységet folytatott, de ami ennél is fontosabb, mindig magával vitt az általa végzett szertartásokra, és a gyógyításokon is részt vehettem. Így nyelvtudásomra támaszkodva olyan bensőséges beszélgetéseknek, és rajtuk keresztül olyan problémáknak is a fültanúja lehettem, amelyekről más módon még csak nem is álmodhattam volna. Például amikor a helyi *molla* (muszlim írástudó vagy tanító) egyes közösségi összejöveteleken Csacsikej asszony spirituális tevékenységét kritizálta, hiszen a fundamentalista ideológia szerint tilos a szellemekhez imádkozni és fohászolni. A fundamentalisták ráadásul szovjet etnográfiai munkákra hivatkozva sütik rá a népi vallásosságra, hogy pogány elemeket tartalmaz, s hogy emiatt ellentétes az iszlám tanításával.

E terepmunkám során tapasztaltam először azt a kettős támadást, amelyet két újdonsült eszme: a nacionalizmus és a fundamentalizmus intézett a hagyományos néphit ellen. Sajnos az 1950-es évektől a szovjet etnográfia a kazak és kirgiz népi vallásosságot mint egyfajta iszlám előtti pogány hit iszlám köntösbe bújtatott maradékát mutatta be (BAYALIEVA, 1972 és BASILOV, 1992). Ezt az iszlám előtti pogány hitet legtöbbször samanizmusként definiálták. Terepmunkáim és a közép-ázsiai iszlám történetének tükrében ugyanakkor elég pon-

tosan kirajzolódott, hogy tulajdonképpen az iszlám miszticizmus (szúfizmus vagy *tasawwuf*) népi változatával van dolgunk, s csak elvétele találunk benne iszlám előtti elemeket. Ugyancsak nyilvánvalóvá vált, hogy ez a népi iszlám nem valamiféle nomád sajátosság: a letelepült (szárt) csoportok körében is fellelhető különböző formákban. Az etnikus jelleg hangsúlyozása is helytelen megközelítés, inkább regionális jelenségekről beszélhetünk, amelyek ugyanúgy megvannak a perzsa (illetve kelet-iráni) tádzsikok körében, mint a nomád és/vagy letelepült török ajkú népek (kazak, kirgiz, karakalpak, türkmén, özbek, ujjur) között. Sok kutató mégis a mai napig is erőlteti az etnikus samanizmus megközelítést (pl. kazak vagy kirgiz samanizmus). Mindezeknek az etnográfiai megközelítéseknek azonban komoly hatásuk van az újonnan formálódó vallási mozgalmakra. Az is kiderült, hogy sok vallási specialista az ezzel a hagyománnyal foglalkozó etnográfiai könyvekből meríti tudását.

Csacsikej asszony, aki maga rendkívül vallásos muszlim (elvégzi a napi ötszöri imádságot, és arról álmodik, hogy Mekkába zarándokol), az utóbbi időben már nem vesz részt olyan szellemhívó szertartásokon (*dzsár*), amelyeket a helyi etnikus vallási mozgalmak (tengrizmus stb.) is beemelték spirituális gyakorlatukba. Ezek az etnikus vallási mozgalmak a helyi hagyományokat valamiféle ősi kirgiz hagyományként próbálják definiálni, háttérbe szorítva annak muszlim gyökereit. A népi vallásosság ilyesfajta jelenségeire terjedt el a Talasz völgyében a *kirgizcsilik* („kirgizkedés”) terminus a korábbi *muszulmánscilik* („muszlimkodás”) elnevezés helyett (АЙТРАЕВА, 2007, 507–517. és ZARCONÉ – HOBART, 2013, 48–49.).

Ezen a terepmunkán teljesen eltérő módon gyűjtöttem a vallási hagyományokra és folklorra vonatkozó adatokat. Nem a szertartások és az azokkal kapcsolatos szövegek utólagos értelmezésére és filológiai feldolgozására fókuszáltam, hanem résztvevő megfigyelés révén belülről próbáltam megérteni az eseményeket, különféle folyamatokat, és csak kivételes esetben hagytam ki a feltett kérdésekre. A résztvevő megfigyelés során természetesen fel kell tenni bizonyos kérdéseket, de problémát jelent, ha a terepen dolgozó etnológus olyan kérdéseket fogalmaz meg, amelyek bár relevánsak a tudományos kutatásban, a helyiek számára nem vagy csak nehezen értelmezhetők. Különösen igaz ez a tolmács vagy közvetítő nyelv segítségével történő kommunikáció esetén, hisz ilyenkor nagyon nehéz a helyi kommunikációs rendszer keretein belül maradni. A kutatónak tehát arra kell törekednie, hogy a helyi kommunikációs rendszerben (nyelv, szokások stb.) minél otthonosabban mozogjon, hogy így a különböző vallási és spirituális jelenségeket és változásokat jobban kontextusba tudja helyezni. Ehhez persze az adott térség kultúrtörténetének és etnikus történetének beható ismerete is elengedhetetlen, ami gyakran hiányként merül fel bizonyos szerzők vallásetnológiai munkáiban.

Véleményem szerint nem elegendő a fentiekben felvázolt történelmi és vallási kontextus pontos ismerete, arra is szükség van, hogy feltérképezzük azt a nagyobb térséget (jelen esetben Közép-Ázsiát), amelyben az adott vallási és spirituális jelenségek és változások zajlanak. Nem elégedhetünk meg azzal sem, hogy csak egy helyszínen végezzünk hosszabb állomásozó terepmunkát. Ezért a Talasz völgyi Csacsikej házában és a környező falvakban eltöltött hónapok után (2008–2009) újabb térséget választottam ki magamnak (Dél-Kazaksztán).

2) Bolat aga, vallási specialista (*baksı*) és eposz-énekes (*jıraw*)

Helyszín: Szir-darja völgye, Dél-Kazaksztán

Időtartam: egy hónap (2012) és egy hónap (2013)

2012 és 2013 között az Asztanában működő Nemzetközi Türk Akadémia támogatásával sikerült Dél-Kazaksztánban egymást követő két évben egy-egy hónapos terepmunkát végezni. Előtte, még 2011-ben, úgy jutottam el Bolat agához, aki egy személyben volt *baksı* és eposz-énekes, hogy egy Türkisztán városbeli (a Szir-darja folyó mentén, Dél-Kazaksztán) ismerősöm említette, hogy a közeli Kentauban él egy eposz-énekes (*jıraw*), aki még hagyományos módon, azaz a szellemek (*arwah*) segítségével adja elő az eposzokat. A vele való beszélgetések közben kiderült, hogy segítőszellemei az eposzmesélés mellett a jóslás és gyógyítás tudásába is beavatták (SOMFAI, 2003).⁵ Mikor egy év múlva visszatértem, Bolat aga felajánlotta, hogy lakjak nála. Így beszélgetéseink a spiritualitásról mindennapossá váltak, és a térségben kialakuló modernizációs konfliktusok is kirajzolódtak előttem. Tanúja voltam például egy vitának, amit a fiával folytatott: azzal vádolta őt, hogy a *wahhabita* (fundamentalista) irányzat híve lett, akik azt hangoztatják, hogy a szellemek nem állnak kapcsolatban az emberekkel. Szerintük a szellemekhez kapcsolódó rítusok pogány hagyományok, a vallási specialista (*baksı*) pedig valójában a dzsinnekkal, azaz a Sátán szolgáljaival áll kapcsolatban.

Ma az újraéledő népi vallásosságra nem az urbánus ezoterika vagy a nacionalizmus jelenti a legnagyobb veszélyt, hanem a helyi iszlám radikalizálódása és a fundamentalista ideológia. De ez az utóbbi veszély egyelőre csak lokálisan, a háttérben zajló konfliktusok és beszélgetések szintjén jelenik meg.

2013-ban újabb terepmunkán vettem részt Bolat agánál, aki elhatározta, magával visz szülőföldjére, az Aral-tó melletti Kara-kum sivatagba, ahol még őrizték

⁵ Az eposz-mesélés és a szellem-közvetítők tevékenysége közti szoros kapcsolatra már korábban felfigyelttem. A *baksı* szó különböző területeken eposz-mesélőt vagy szellemközvetítőt is jelenthet.

a kazakok a nomád életformát. Bolat agának két tanítványa volt, akik a szertartás előtti beszélgetések során ugyancsak arról panaszkodtak, hogy a helyi muszlim vallási vezetők nagy nyomás alá helyezték őket. Nemcsak a mecsetekben léptek fel a tevékenységük és a szertartásaik ellen, hanem a helyi állami szerveket is lefizették, hogy a két gyógyító asszony tevékenységét szankcionálják. Ezért ez utóbbiak abban kérték a segítségemet, hogy valamiféle külföldi bizonyítványt szerezzek nekik, amellyel gyógyító tevékenységüket igazolhatják.

A kutató jelenléte

Nyilvánvaló, hogy a kutató jelenléte némileg befolyásolja az adatközlők által szolgáltatott adatokat, de az alapvető problémát véleményem szerint mégsem ez jelenti, hanem az adatok pontos rögzítése, értelmezése és kontextusban történő elhelyezése. A kutatónak természetesen törekednie kell arra, hogy a jelenléte úgy valósuljon meg az adott közösségben, hogy a torzítás minimális legyen. Én a terepmunka során adatközlőimhez barátként közeledem. Mindkét terepmunka alkalmával baráti beszélgetések és közös tevékenységek során jött létre az a bizalom köztünk, amely arra ösztönözte őket, hogy befogadjanak saját közösségeikbe. Onnantól kezdve nem külső szemlélőként vettem részt a szertartásokon, beleláttam mindennapi tevékenységeikbe. Bolat aga maga ösztönözt rá, hogy könyvet írjak róla, de ez a tény lényegében nem befolyásolta mindennapi tevékenységét. Csacsikej asszony is tudta, hogy szándékomban állt cikket írni róla, de ez őt úgyszintén a legkevésbé sem zavarta.

Bár publikációim alapvetően leíró etnográfiai megközelítést képviselnek, a leírás pontosabbá tételéhez szükség van kettős kontextusba helyezésükhöz: mind a kultúrtörténeti, mind a társadalmi kontextus ismerete elengedhetetlen, nemcsak a folyamatok értelmezéséhez, hanem már a jelenségek pontos leírásához is. A társadalmi kontextust pedig csak hosszabban tartó, megfigyelő, résztvevő terepmunka során lehet feltérképezni, abban az esetben, ha a helyi kommunikációs rendszerben (nyelv, szokások stb.) is otthonosan mozog a kutató.

A terepmunka adatok értelmezése

A terepmunka adatai különféle kommunikációs rendszerek leírására alkalmasak, amelyek között a nyelv és a szokások játsszák számomra a legfontosabb

szerepet. Ezek az adatok természetesen csak a történeti és társadalmi kontextusba való behelyezés után értékelhetők és elemezhetők megfelelően. Az értelmezésnek ugyanakkor lehetnek statikus és dinamikus aspektusai, attól függően, hogy egy pillanatnyi társadalmi helyzetet próbálunk feltérképezni, vagy folyamatában, dinamikusn próbáljuk leírni az adott kulturális jelenséget.

terepmunka adat		
kommunikációs rendszer	nyelv	szokások
kontextus	társadalmi	történeti
értelmezés	statikus	dinamikus

Természetesen a kutató szubjektív véleménye mindig meghatározó része lesz az adott témában végzett kutatásnak, de talán a megfelelő kutatói hozzáállás és terepmunka-módszertan segíthet abban, hogy ez a szubjektív vélemény közelítsen az objektív valósághoz.

IRODALOM

АИТРАЕВА, Gulnara (szerk.)

2007 *Mazar Worship in Kyrgyzstan: Rituals and Practitioners in Talas*. Bishkek, Aigine Cultural Center.

БАСИЛОВ, Vladimir

1992 *Shamanstvo u narodov Srednei Azii i Kazakhstana*. Moskva, Nauka.

БАЯЛИЕВА, Toktobüü

1972 *Doislamskii verovaniia i ikh perezhitki u kirgizov*. Frunze (Bishkek), Ilim.

DIÓSZEGI Vilmos

1998 *Shamanism: Selected Writings of Vilmos Diószegi*. (szerk.: HOPPÁL Mihály) Budapest, Akadémiai Kiadó. /Bibliotheca Shamanistica 6./

2002 *Halkuló sámándobok; Diószegi Vilmos szibériai naplói, levelei*. (szerk.: SÁNTHA István) Budapest, L'Harmattan. /Documentatio Ethnographica 18./

ELIADE, Mircea

1951 *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris, Payot.

GRZYWACZ, Zuzanna

2010 *Traditional Kazakh Medicine in Change*. (szerk.: JANKOWSKI, Henryk) Poznań, Adam Mickiewicz University. /Turkic Studies 2./

SÁRKÁNY Mihály (szerk.)

- 2012 Modernizáció, Kulturális beidegződések és ideológiák. In: BÁTI Anikó – SÁRKÁNY Mihály (szerk.): *Ethno-lore* XXIX. 11–235. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet.

SOMFAI KARA Dávid

- 2003 Living Epic Traditions among Inner Asian Nomads. In: HOPPÁL Mihály – KÓSA Gábor (szerk.): *Rediscovery of Shamanic Heritage*. 179–194. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- 2004 On a Rare Kyrgyz Ritual (Field Report, photo László Kunkovács). *Shaman*, 12, 161–166.
- 2006 Batırkan, a Kazakh Shaman from the Altay Mountains (Mongolia). (Field Report, photo: László Kunkovács, musical analysis: János Sipos). *Shaman*, 14, 117–138.
- 2007 The Sacred Valley of Jay Ata – a Kirghiz Shaman from Xinjiang (China). (Contributor Mihály Hoppál, musical analysis by János Sipos). *Shaman*, 15, 47–68.
- 2008a Rediscovered Buriat Shamanic Texts in Vilmos Diószegi's Manuscript Legacy. *Shaman*, 16, 89–106.
- 2008b An Uighur *Baxši* from the Ile Valley, Kazakhstan (Field Report, photo: László Kunkovács). *Shaman*, 16, 143–154.
- 2009 *Ominaan*: a Revitalized Daur Shamanic Ritual from Hailar. (contributor: Mihály Hoppál; musical analysis: János Sipos). *Shaman*, 17, 141–169.
- 2010 Some Fieldwork Notes on Bashkir Folk Medicine. (Field Report, photo: László Kunkovács). *Shaman*, 18, 187–196.
- 2011 Tuva Burial Feast in the Taiga (Field Report, photo: László Kunkovács). *Shaman*, 19, 211–216.
- 2012 Rediscovered Tuva Shamanic Songs in Vilmos Diószegi's Manuscript. *Shaman*, 20, 109–138.
- 2013 Visiting a Sakha (Yakut) Folk Healer. (Field Report, photo: László Kunkovács, musical analysis: János Sipos). *Shaman*, 21, 185–200.
- 2014 Black Shamans of the Turkic-speaking Telengit in Souther Siberia. (Field Report, photo: László Kunkovács). *Shaman*, 22, 151–162.
- 2015 An Encounter with a Kyrgyz Dervish in the Talas Valley (Field Report). *Shaman*, 23, 211–224.

ZARCONÉ, Thierry – HOBART, Angela (szerk.)

- 2013 *Shamanism and Islam: Sufism, Healing Rituals and Spirits*. London, Tauris.

DÁVID SOMFAI KARA

THE ROLE AND SIGNIFICANCE OF FIELDWORK
IN THE ETHNOLOGICAL STUDY OF RELIGION
IN POST-SOVIET CENTRAL ASIA

After the fall of the Soviet regime ethnological study of religion became possible in the post-Soviet states including Central Asia (Kazakhstan, Kyrgyzstan). During Soviet times researchers could only collect indirect and biased information about religious movements and other rituals that were condemned or prosecuted by the ideology of the communist system. In his article the author presents the case of Vilmos Diószegi's fieldwork to illustrate the difficulties he faced those days. In post-Soviet times this situation has changed fundamentally and it has become possible to conduct stationary fieldworks.

The author argues that data should be collected directly without interpreters and intermediate languages so that the researcher could follow conversations before and after the rituals and religious events to analyse them in their own context and framework. The context is important in the post-Soviet era since parallel to modernisation efforts one can witness a series of cultural changes as well: the emergence of urban esotericism, fundamental Islam and nationalism. These changes cannot be recorded and put in the right context without stationary fieldwork and participant observation.

KUTATÁSTÖRTÉNET ÉS TEREPMUNKA

MIÉRT ÉS HOGYAN NÉPRAJZ A TÖRTÉNETI KUTATÁS?

ÚJABB NÉMET JAVASLATOK A „TÖRTÉNETI TEREP” ELMÉLETÉHEZ ÉS MÓDSZERTANÁHOZ

A történeti dimenzió a kezdetektől elválaszthatatlanul hozzátartozik a „kontinentális” („Volkskunde típusú”) néprajztudományhoz. Ezt a tényt a diszciplináris környezet folyamatos változása ellenére ma is csak kevesen vonják komolyan kétségbe, ugyanakkor a történetiség helyének és szerepének megítélése Európa-szerte a tudományszakon belüli viták egyik gyújtópontjává vált. Ezek a viták magyar szakmai körökben mindeddig alig vertek hullámokat. A következőkben a németnyelvű néprajz berkein belül régóta tartó, és az utóbbi másfél évtizedben megélénkült diskurzus tanulságait próbálom összefoglalni, amelynek központjában a *történeti etnográfia* (*historische Ethnographie*)¹ fogalma áll. Végző soron a felvetett kérdések a néprajzon belül folyó történeti kutatás státuszáról, elméleti és módszertani meghatározásáról szólnak:

1. Mitől lesz egy történeti kutatás néprajz/etnográfia? Egyrészt mi adja a múltat kutató néprajzos sajátos megismerési célját, módszerét, és ennek (esetleges) többletét a különböző történettudományi irányokkal való összevetésben? Egyáltalán van-e szó tematikai, módszertani, episztemológiai különbségekről, illetve van-e értelme ilyeneket kidolgozni, vagy pusztán a tudományszakok szerveződéséből, történetéből fakadó, és az interdiszciplinaritásban összetetalálkozó párhuzamosságokról beszélhetünk? Másrészt mi teremti meg a jelennel, illetve a múlttal foglalkozó néprajzi kutatás egységét? Mi a közös nevező a recens terepmunkát végző és a levéltári forrásokkal dolgozó néprajzos tevékenységében?

¹ A 38. német néprajzi kongresszus (2011, Tübingen) „történeti etnográfiának” szentelt szekciójában a beszámoló (FENSKE, 2013) és a közreadott referátumok tanúsága szerint is élénk, helyenként kimondottan kritikus diszkusszió folyt ezekről a kérdésekről. Ezen kívül más konferenciák (különösen: *Historizität als Aufgabe und Perspektive*, 2007, Münster: HARTMANN – MEYER – MOHRMANN, 2007), online fórumok (H-Soz-Kult, 14.06.2012, <http://www.hsozkult.de/debate/id/diskussionen-1797> – utolsó letöltés: 2016. október 18.; H-Soz-Kult, 02.07.2013, <http://www.hsozkult.de/journal/id/zeitschriftenausgaben-7707> – utolsó letöltés: 2016. október 18.), és egymásra reflektáló tanulmányok sora (lásd a későbbiekben) jelzik a téma időszerűségét.

2. Feltéve, hogy létezik a múltra vonatkozóan is egy „speciális néprajzi látásmód” (Vargyas), akkor hogyan lehet azt a gyakorlatban érvényre juttatni? Milyen elméletileg megalapozott módszer, illetve operacionalizálható elmélet áll a rendelkezésünkre, amelynek segítségével a történeti (írott, képi, tárgyi) forrástól a múlt egy aspektusának néprajzi/etnográfiai reprezentációjához juthatunk el? A különböző történettudományi irányzatok ajánlatain túl létezik-e egy sajátosan történeti-néprajzi módszertan, illetve szükség van-e ilyenre?

Előrebocsájtom, hogy nem általánosságban és átfogóan foglalkozom a néprajz történetiségének problémáival, hanem elsősorban azzal a fajta kutatói érdeklődéssel kapcsolatban gondolkodom, amelyet a német vita visszatérő szóhasználatával „*történeti életvilágok*” kutatásának, vagy a „*mindennapi élet*” komplex vizsgálatának, vagy Vargyas Lajossal (tágon értelmezve a fogalmat) „*sui generis*” történeti módszernek nevezhetünk (VARGYAS, 1961, 11–14.).² Tájközözdásomat elsősorban a saját kutatásaimhoz³ szükséges fogódzók keresése, nem pedig a tudományos vitához való hozzászólás vágya motiválta. Ugyanakkor az izgalmas szövegek olvastán úgy gondolom, egy hasonló eszmecsere a történeti kutatásaira méltán büszke magyar néprajznak sem válna kárára.

A jelen vita tudománytörténeti feltételei

A néprajz történetisége – a német és a magyar út

A német (később a nyugatnémet)⁴ és a magyar néprajztudomány – a most nem részletezett hangsúlykülönbségek és fáziseltolódások ellenére – többé-kevésbé

² Olyan kutatások lebegnek tehát a szemem előtt, amelyek nem egy jelenben tapasztalt entitás diakrón vizsgálatát, hanem múltbeli közösségek, csoportok, egyének kulturális és társadalmi valóságának bizonyos szempont szerinti (re)konstrukcióját, megértését tűzik ki célként. Az „életvilág” kifejezés használatával a továbbiakban ezt a tágon értelmezett megismerési célt szeretném invokálni, miközben nem törekszem a Husserl-től Habermas-ig rendkívüli karriert befutott „Lebenswelt” fogalmának következetes szem előtt tartására. Ugyanez igaz a „mindennapi élet” (Alltagsleben) szintén sokrétű jelentésére, és a „sui generis” kategóriára is.

³ Készülő disszertációm (ELTE BTK Történelemtudományi Doktori Iskola Európai Etnológia Program) munkacíme: *Egyház és társadalom a 19. század második felében a Buda környéki falvakban*, eddig megjelent publikációk a témában: BEDNÁRIK, 2013, 2016.

⁴ Magyarország és az NDK néprajzi kutatástörténetének összevetése egy külön tanulmány témája lehetne. Ezúttal, tekintve, hogy a jelenlegi vita a nyugatnémet szakfejlődésben gyökerezik, én is erre szorítkozom.

párhuzamos fejlődéstörténetében a szak történetiséghez való viszonyát illetően is sok hasonlóság állapítható meg. A második világháború után, és főként az 1960-as évek végétől azonban az erős „szétfejlődés” tendenciái is megfigyelhetők, amelyeket fontos röviden áttekintenünk ahhoz, hogy érthetővé váljon, miért és miért így alakul a mostani történetiség-vita a német néprajzban, és miért nem kezdődött ilyen Magyarországon. A vita résztvevői egyébként általában maguk is igyekeznek felvázolni javaslataik tudománytörténeti és tudománypolitikai kontextusát.

A 19. század második felében tudománnyá formálódó néprajzot sokáig a romantikából örökölt, erősen „történelmietlen” műltszemlélet jellemezte, amely a népi kultúrában egy homályba vesző múlt továbbélő maradványait, a jelenvaló ősiséget kereste („a jelen régészete”). Bár már a 19. század végétől jelentkeztek ezt meghaladó kutatások (a magyar példák Jankó Jánostól Györffy Istvánon át Tálasi Istvánig sorolhatók), az egzakt-pozitivistá történelemfelfogással és forráshasználattal dolgozó kutatói attitűd mindkét országban csak a második világháború után ért el valódi áttörést (VARGYAS, 1961, 5–8.; GÖTTSCHE, 2001, 15–17.; LIPP, 2013, 213–214.). Nyugat-Németországban a korábbiakkal való szakítást különösen élessé és szükségszerűvé tette, hogy a néprajztudomány a germán kontinuitáselmélettel a náci ideológiát kiszolgálva kompromittálta magát. Itt a háború előtti néprajz romjain bontott zászlót az ötvenes években a „népi kultúra egzakt történetírására” törekvő, Karl-Sigismund Kramer és Hans Moser nevével fémjelzett *müncheneri iskola*,⁵ és a későbbi évtizedek tudományfejlődését is nagyban meghatározta a kényelmetlen múlttól való eltávolodás igénye (FENSKE, 2007, 197.).⁶ Bizonyos mértékű ideológiai motiváció a magyar néprajz történelemszemlélet-változásával kapcsolatban is megállapítható, de a háború korántsem jelentett a némethez hasonló cezúrát a szak történetében (KÓSA, 2001, 200–216.; BARTH, 2012, 24.). Ugyanakkor a történeti kutatások megerősödésében szerepet játszottak a recens társadalmi és kulturális jelenségek (változások) leírásának, leírhatóságának politikailag felállított korlátai is.

A történeti kutatás tehát az 1960-as évektől – ha eltérő okokból is – mind a (nyugat)német, mind a magyar néprajz egyik húzóágazatának bizonyult.⁷ Németországban azonban az 1970-es évek elején, elsősorban a *tübingeni iskola*

⁵ A történeti-levéltári néprajzi módszert („historisch-archivalische Methode in der Volkskunde”) Kramer 1968-ben foglalta össze (KRAMER, 1968).

⁶ Friedemann Schmoll a – későbbiekben taglalandó – jelen felé fordulást egyenesen a szak „náciitlanítási” stratégiájának („Strategie der disziplinären Entnazifizierung”) nevezi (SCHMOLL, 2007, 191–192.).

⁷ Német viszonylatban a müncheni iskola mellett számos más történeti törekvést is említhetnénk. Kiemelkedő például Günter Wiegmann munkássága, és az általa irányított münsteri anyagikultúra-kutatás eredményei. Jó áttekintés a német néprajzban 1945-től folyt történeti kutatásokról: LIPP, 2013, 225–230.

révén megjelent a müncheni irányzat markáns kritikája is,⁸ és komoly elméleti-módszertani vita bontakozott ki a néprajzi szak feladataival, és azon belül is a néprajz történetiségével kapcsolatban (KRAMER, 1968, 1971; BAUSINGER, 1970). A Kramer és Bausinger közötti vitában – amelyet Silke Göttisch a „néprajz elméleti és módszertani helymeghatározása szempontjából” az egyik leggyümölcsözőbb eszmecsereként értékel (GÖTTISCH, 2001, 17.) – már 1970 körül felbukkantak azok a témák, amelyek ma – megváltozott hangsúlyokkal és környezetben – újra terítékre kerülnek.⁹ A tübingeni kör által propagált irányváltás, „a népelettől vett búcsú” (GEIGER – JEGGLE, 1970) és az „empirikus kultúratudomány” programjának megfogalmazása (BAUSINGER, 1971; vö.: KORFF, 1996) az első lépés volt azon az úton, amelynek során a német néprajz súlypontja egyre inkább egy a kultúr- és szociálintropológia diskurzusai felé tájékozódó, „jelen-, és problémaorientált” társadalom- és kultúratudomány irányába tolódott el. A „régí néprajztól” való talán leghatározottabb elfordulás a Berlinben az 1990-es években kibontakozó európai etnológia programján mérhető le.¹⁰ A folyamat kimondott-kimondatlan motivációja – az erős ideológiai elkötelezettség mellett – egy egységes, a társadalom többi része számára releváns(nak gondolt), a kutatási pénzek fölött rendelkező oktatás- és tudománypolitika felé jól képviselhető diszciplináris identitás megteremtése volt. Ma, bár korántsem beszélhetünk egyetlen uralkodó paradigmáról, a Német Néprajzi Társaság (DGV) égisze alatt összefogott tanszékek és intézetek többségének profilján látszanak a hangsúlyeltolódás jelei.¹¹ Ez sem elvi, sem gyakorlati szinten nem jelenti a kutatás történeti dimenziói-

⁸ Itt nem szólhatunk részletesen a Német Néprajzi Társaság elhíresült detmoldi kongresszusának (1969) és falkensteini munkakonferenciájának (1970) – nem utolsósorban a ’68-as diákmegmozdulások légkörétől áthatott – parázs vitáiról, amelyek megadták a tudományszak későbbi fejlődésének alaphangját.

⁹ „Izgalmas például a jelenkori terepen nyert fogalmak és koncepciók transzformációja történeti terepre (és fordítva), a modern elméletek történeti munkákban való szerepe vagy a múlt és a jelen kutatásának gyakorlatában meglévő különbségek és azonosságok” – írja Michaela Fenske a 40 évvel ezelőtti vitát a napjainkban folyó diskurzus fényében értékelve (FENSKE, 2007, 197.).

¹⁰ A „berlini típusú” európai etnológiába való bevezetés magyarul is olvasható (KASCHUBA, 2014 [1999], 2004). A legradikálisabb programot az évekig professzorként itt tevékenkedő Niedermüller Péter képviselte (NIEDERMÜLLER, 2002), az utóbbi években azonban a korábbi néprajzi hagyományokhoz való kapcsolódás igénye is megfogalmazódott (vö.: WIETSCHORKE, 2008).

¹¹ És eklatáns módon az útkeresést tükröző névváltásokon, amelyek miatt a mai német néprajztudomány valóban rászolgált az önkritikusan használt *Vielnamenfach* elnevezésre (vö.: <http://www.d-g-v.org/institutionen>; BENDIX – EGGELING, 2004). Jó példa erre az első számú német néprajzi folyóirat felemás név- és arculatváltása 2015-től (BRAUN, 2015). Jelen írásban az egyszerűség kedvéért maradok a *néprajz* kifejezésnél, amely magyarul kevésbé terhelt, mint a diskurzusokból jobbra száműzött német *Volkskunde*.

nak ignorálását vagy elutasítását,¹² mégis úgy tűnik, mintha a történeti témákkal foglalkozó kutatók – köztük is elsősorban a „haladó” műhelyekhez kötődők – ritkulni éreznék a levegőt maguk körül.¹³ Egyfajta defenzív reakcióként is felfogható tehát, hogy megelégnült a szakon belüli történeti kutatás státuszáról és természetéről való gondolkodás. A vita ugyanakkor túl is mutat a pusztán önlegitimáción, amennyiben a hozzászólók a múlt-, illetve jelenorientált perspektívák párhuzamos jelenlétének tényéből tökélet igyekeznek kovácsolni, és ezt a kettős kompetenciát a néprajzi szak különleges lehetőségeként, egyben a társadalom- és történettudományok rendszerében való módszertani és/vagy episztemológiai specifikumaként igyekeznek felmutatni (WIETSCHORKE, 2012, 2013b).¹⁴ A magam részéről ebben a tanulmányban nyitva hagyom a kérdést, hogy vajon ez a kettős kompetencia mennyire létezik a valóságban, és hogyan kamatozik (kamatozik-e) a konkrét kutatói gyakorlat(ok)ban.

Az alább részletesen ismertetett javaslatok felütéseként idézzük – ehelyütt kommentár nélkül – Wolfgang Kaschuba egy esszéjének idevágó sorait, amelyben saját karrierjének idejét átfogva gondolkodik az „etnológiai tudás történetiségéről”, illetve annak a változó társadalmi diskurzusokban való helyéről:

Jelenti-e ez [ti. az elmúlt években felerősödött aktualitás-fixáció, az etnológiai kutatási agenda jelen felé fordulása – kiegészítés a szöveg alapján tőlem, B. J.] – pragmatikusan, vagy akár stratégiai szinten – a történelemtől való elfordulást? Ezt mindenképp túlzás lenne kijelenteni, ugyanakkor mégis megfigyelhető a történetiséggel szemben való növekvő távolságtartás, egyfajta rezerváltság. És ez nem a történelem „miatt” történik így, hanem „miattunk”: a szak 1945 utáni historizálása nyomán a történeti életvilágokról szerzett oly egyértelműnek tűnő tudásunk manapság – „etnológiai nézőpontunk” felülvizsgálatának kontextusában – szemmel láthatóan veszített értékéből, illetve „túl naivnak”, túl

¹² Wolfgang Kaschuba a tübingeni törekvéseket „történetileg érvelő jelentudomány”-ként („historisch argumentierende Gegenwartartswissenschaft” – KASCHUBA, 2014, 85.), Rolf Lindner pedig az európai etnológiát „hátrafelé meghosszabbított jelentudománynak” („Gegenwartswissenschaft mit einer Verlängerung nach hinten”) nevezi (LINDNER – JOHLER – TSCHOFEN, 2004, 165.), és a gyakorlati realitás is azt mutatja, hogy a műhelyek túlnyomó többségében továbbra is jelen vannak a történeti tematikus súlypontok. Gudrun König 2008-ban végzett felmérése szerint a német nyelvterület néprajzi intézeteinek 85%-ában folynak mind jelen-, mind történelemorientált kutatások (KÖNIG, 2009, 308.).

¹³ A szakon belüli történeti kutatás „kríziséről” lásd KIENITZ, 2013, 69–70.

¹⁴ Hasonló gondolatok az amerikai kulturális antropológia módszertani kézikönyvében is megjelentek (BRETTELL, 1998). Brettell a későbbiekben bemutatott német javaslatokkal is több rokon gondolatot kifejt a terepmunkamódszerek és a történeti kutatás kompatibilitásáról.

„pozitivistának” gondoljuk. Vagy éppen attól félünk, hogy ez a mindennapok történetével kapcsolatos kompetencia és tudás manapság egyenesen „kolonializmusként” vagy „hegemonializmusként” hat (a „writing culture-vita” analógiájára egyfajta „writing history” szellemében), amely a történetírás hegemon formájaként a történeti aktorok „feje fölött” írta történelmet. Hiszen hogyan lehetne a történeti kutatásban analóg módon megvalósítani azt a „konstruktív” fordulatot, amely a jelenkori terekben oly meggyőzően lehetővé teszi, hogy a „bennszülöttek” és a „belső logika” avatott tolmácsának, interkulturális „értelmező olvasók” szerepében tűnjünk fel? Hol bontakozhat ki a könyvtárban vagy a levéltárban a terepmunkának az az interaktív vonása, amelyik valóban létrehozza azt a közös „harmadik teret”, ahol találkozhat egymással a két „konstruktív” és „performatív” szereplő: azaz a lokális és az etnológiai aktor? És mindekelőtt hogyan tartható fenn az az általunk mégiscsak szívesen fogadott sejtés, miszerint az etnológusok nagyobb közelséget képesek teremteni az aktorokkal, mint a szociológusok vagy a történészek, és hogy a szak kultúrájából és módszereiből fakadóan nagyobb „empátiára” képesek? (KASCHUBA, 2013, 16–17.)

A magyar néprajztudományban – az eltérő ideológiai-tudománypolitikai környezet és számos más tényező miatt – nem folytak a némethez hasonló méretű, a tudományágat megosztó és elbizonytalanító, de egyúttal reflexióra készítő viták. A ’68-as generáció által „felforgatott” német tudományos közösség problémái csak távolról érintették a szak hagyományaihoz és eredeti küldetéséhez jobban ragaszkodó magyar szakmai műhelyeket.¹⁵ Mindez a hazai *történeti néprajzzal* kapcsolatban is elmondható, amelynek eredményeiről több kutatói nemzedék jeles képviselőinek életműve tanúskodik, de amely „sajnos igen rit-

¹⁵ A rendszerváltás környékén az *Ethnographia*, a *Replika* és a *BUKSZ* hasábjain folyó, elsősorban Niedermüller Péter által generált polémia hamar elült (lásd többek közt: NIEDERMÜLLER, 2008, illetve SÁRKÁNY, 2008). Paládi-Kovács Attila több helyen is rosszalásának adott hangot a Bausinger és köre által kezdeményezett irányváltás, illetve az „európai etnológia” fogalmának átértelmezése (vagy még inkább: elbitorlása) kapcsán. Az ő felfogásában az európai néprajztudomány feladata és sajátága – hagyományainak megfelelően – továbbra is a „kulturális jelenségek hierarchizált szinteken történő elemzése (lokális, regionális, nemzeti, kontinentális)” és összehasonlítása, amely szintek között kiemelt figyelmet érdemel a nemzeti, etnikai közösségeké. „Főként az *etnosz*, az *etnicitás* kérdésköre, továbbá a nyelvhez szorosan kötődő *folklór* (szöveg, tánc, zene) az a specifikum, ami megmentheti a néprajzt a beolvadástól, a más tudományokban való felolvadástól.” (PALÁDI-KOVÁCS, 2002a, 122.) A cél a különböző szintű és szempontú – területi egységek, időbeli, illetve társadalmi csoportok szerinti – szintézisek (a német teoretikus szóhasználatával: „synoptische Generalisierungen” /WIEGELMANN, 1990, 219./) megalkotása, amely tevékenységnek a kontinentális távlatait, koncepcionális és intézményes kereteit a Sigurd Erixon által megalapozott európai etnológia adja (vö. pl. PALÁDI-KOVÁCS, 2002b).

kán definiálta önmagát és módszertanát.”¹⁶ Az 1960-as években induló generáció tagjai közül talán Szilágyi Miklós foglalkozott a legtöbbet a néprajzon belül folyó történeti kutatás elméleti kérdéseivel. Legutóbb 2008-ban gondolkozott el a „történeti” és a „recens” adat természetéről (vagyis „reflektálatlanul használt adatminősítő jelzőink látens tartalmáról”), és ezen keresztül tulajdonképpen a néprajz mint szaktudomány sajátosságáról (SZILÁGYI, 2008). Tanulmányában arra a kettősségre mutat rá, hogy az „írásbeli” adatokkal szemben a „recens források elsődlegességét” és azok alapvető másságát, kivételes forrásértékét hangsúlyozó – tehát módszertani alapú – „szakmai önismeret” nem vetett számot egyrészt a történeti dokumentumokból kiolvasható etnográfiai adatok mindenkor jelenidejűségével, másrészt pedig a recensként felvett adat történetiségével. Egy másik frissebb tanulmány a folklorisztika irányából közelíti a történetiség kérdéséhez. Bárány Dánielt 2012-ben „részben a tudáspolitikai pozicionálás” igénye, részben a történeti szemléletű néprajz elméleti és gyakorlati megújításának lehetősége indította arra, hogy újra föltegye Vargyas Lajos klasszikus kérdését (ti. hogy „miért és hogyan történeti tudomány a néprajz?”). Ő a *történeti szokáskutatás* fogalmát vezeti be, amelyet a múlt néprajzi feltárásának új, integratív koncepciójaként kínál megfontolásra.¹⁷ Javaslatát időbeli, elméleti-módszertani és gyakorlati szempontok szerint körvonalazza, és igyekszik elhelyezni azt a társtudományok rendszerében (irodalomtörténet, jogtörténet, egyház- és liturgiátörténet, történettudomány). Bárány gondolatmenetének végén tulajdonképpen visszatér Vargyas azon konklúziójához, hogy a néprajzkutató múlttal való foglalkozásának specifikumát egyfajta „néprajzi látásmód (képzettség és szemlélet)” biztosítja az egyéb érdeklődési fókuszokkal szemben (VARGYAS, 1961, 11.; BÁRÁNY, 2012, 26., 33.). Bár nem határozza meg közelebbről, hogy ez a látásmód miben is áll, úgy tűnik, mindkettjük értelmezésében szorosan kapcsolódik a néprajz hagyományos (sokszor már csak implicit módon elfogadott) *tematikai* körülhatárolásához, amely abból indul ki, hogy a társtudományok által lefedett társadalmi és kulturális jelenségek alkotott összefüggő térréteg „falusi”, „paraszti”, „népi”, „populáris” pólusának környékén mégiscsak kompetensebben mozognak a néprajzosok. Nem vitatom, hogy a „néprajzi iskolázottság és anyagismeret” bizonyos témák esetén

¹⁶ A történeti néprajz alatt „a magyarországi tudományfejlődésben elfogadott értelmezés szerint leginkább azokat a hosszantartó és módszeres levéltári adatgyűjtésen alapuló néprajzi szemléletű történeti vizsgálatokat értjük, amelyek általában egy meghatározott korszak [...] tudatosan kiválasztott forrásanyagán alapulnak,” és általában agrár-, település- és életmódtörténeti kérdésekkel foglalkoznak (BÁRÁNY, 2012, 25., 30.).

¹⁷ Bárány javaslatában a szokás fogalma (elsősorban Verebélyi Kincső nyomán) tágra értelmezve tulajdonképpen a *mindennapi élet* minden habitualizált cselekvésformáját magában foglalja, így – megfelelő magyarázó lábjegyzeteléssel – alkalmas lehet a neki szánt integráló szerepre, de önmagában könnyen félreérthető.

hasznos tudás lehet, de jellemző, hogy a követendő példákat és inspirációkat Báর্থ is a „céhbeli történészek” könyvespolcáról, és „módszertani szerszámosládájából” válogatja.

Az utóbbi időben tehát a magyar néprajzban is megjelentek azok a hangok – még ha nem is túl hangosak egyelőre – amelyek a szak tematikai és módszertani tradícióival számot vetve keresik a (tágon értelmezett) történeti etnográfia helyét és szerepét a jelenlegi diszciplináris palettán.

A történelem „antropologizálása”

A néprajztudományon belül zajló történetiség-diskurzusokkal párhuzamosan nem hagyhatjuk figyelmen kívül a társadalom- és kultúrtörténet-írásban az 1970-es évektől kibontakozó új irányzatokat sem.¹⁸ Annál is kevésbé, hiszen úgy tűnhet, a mostani vitában tárgyalt problémákat történész fórumokon már sokkal régebben felvetették, sőt ma is szerteágazó eszmecsere folyik róluk világszerte. Vissza-visszatérő ellenérv ez a néprajzi vitában is: vajon mi értelme van egy új címke (pl. „történeti etnográfia”) bevezetésének és propagálásának a mindennapok története (*Alltagsgeschichte*), vagy még inkább a már Németországban is jelentős múltra visszatekintő, interdiszciplináris „történeti antropológia” mellett.¹⁹ A megoldásért tehát – így a kritikusok – elég lenne a néprajzosoknak is (alaposabban) megismerni, és magukévá tenni az ő javaslataikat.

Kétségtelen, hogy az „antropológiai fordulat” fontos és termékeny mozzanathoz bizonyult a történettudomány 1970–80-as évekbeli fejlődése szempontjából – például az esemény- és struktúraorientált perspektíva, vagy az uralkodóan auktorialis elbeszélésmód alternatívájának felmutatásával. Ugyanakkor hangsúlyoznunk kell, hogy ez a fordulat nem egy antropológiai módszertan következetes átültetését, pláne nem a diszciplináris diskurzusok szerves összefonódását jelenti, sokkal inkább pontszerű (és viszonylag ritka) találkozások,

¹⁸ Az Annales-kör harmadik generációjában kibontakozó mentalitástörténeti irányultságú *nouvelle histoire*, a német gyökerű *Alltagsgeschichte*, az olasz *microstoria*, az angolszász eredetű *historical anthropology* és *new cultural history*, valamint a számos (egyre szaporodó) egyéb címke alatt megjelenő történetírói vonulat szétszálazása, egymáshoz való viszonyuk áttekintése nem könnyű feladat. Az új történetírói irányzatok magyar recepciója már az 1980-as években megjelent (HOFER (szerk.), 1984 – benne különösen: KLANICZAY, 1984), de csak a 2000-es évektől öltött jelentősebb méreteket (néhány példa: SEBŐK, 2000; BÓDY – Ö. KOVÁCS, 2003; SZIJÁRTÓ, 2014).

¹⁹ Carola Lipp a néprajzi/kultúratudományi történeti kutatási perspektívákat áttekintve meg lehetőségen szkeptikusan nyilatkozik erről, mondván, a „kultúratudományi hermeneutika” nem nyer(t) semmit egy új fogalom (pl. a „Historische Ethnographie”) bevezetésével (LIPP, 2013, 222–224.). A 2011-es tübingeni tanácskozás kritikus hangjait idézi: FENSKE, 2013, 205.

inspirációk sorozatáról van szó (vö. BURKE, 1992).²⁰ Vári András találó – Geertz nagy népszerűsége szert tett kultúraértelmezése és „sűrű leírása” kapcsán tett – megjegyzése szerint: az antropológiai inspiráció egyfajta „archimédeszi fix pontot” jelentett a történészek számára, amelyre támaszkodva új utakra léphettek (VÁRI, 1988, 9.).²¹ Ezeken az utakon pedig a „tárgyhoz való közelséget”, „belső nézőpontot” sugalló „antropológia”, „etnográfia” vagy „terepmunka” fogalmak inkább metaforikus irányjelzőként, mintsem valódi módszertani ka-lauzként funkcionáltak.²²

Jelen témánk szempontjából ennél is érdekesebb azonban az a második ütemben megfigyelhető katalizáló hatás, amelyet a történettudomány „antropológiai fordulata” a „kontinentális” hagyományokra épülő közép-, kelet- és észak-európai országok néprajzi/európai etnológiai szakembereinek történeti kutatásaira gyakorolt. Az antropológia, néprajz és történettudomány kapcsolatrendszere Európában – Hofer Tamás egy emberöltővel ezelőtti kifejezésével – egy „korántsem egyenlő oldalú” háromszöggént képzelhető el, amelyben az „antropológiai szöglet mindenütt problematikus volt”. A szociál- és kultúrantropológia a skandináv országokban kapcsolódott össze a legkorábban és legszerveesebben az európai etnológiaként újrafogalmazott nemzeti néprajztudománnyal, a németországi háromszögben ugyanakkor a történészek közelebb álltak az antropológusokhoz, mint az „újító” néprajz/európai etnológia honfitárs művelőihez (HOFER, 1984, 63.). Magyarországon – mint erre az úttörőnek számító *Történeti antropológia* című konferenciakötetben Klaniczay Gábor rámutatott – intézményesült antropológia hiányában „ez az új megközelítés [t.i. a történeti antropológia] elsősorban a történészek és a néprajzosok együttműködéséből” bontakozhat(ott volna) ki (KLANICZAY, 1984, 24.). Hogy ez az együttműködés nem (volt) különösebben gördülékeny, annak számos okát találhatjuk. Ezúttal csak egy – megítélésem szerint fontos – pontot emelnék ki.

Herman Roodenburg holland kultúrtörténész/európai etnológus az *Ethnologia Europea* 1983-ban Mátrafüreden tartott konferenciáját idézi fel,

²⁰ Azt is erős túlzás állítani, hogy az antropológiai lenne az egyetlen, vagy akár a legjelentősebb inspiráció a történetírás utóbbi évtizedeiben. Inkább úgy fogalmazhatnánk, hogy ez az impulzus része annak az átfogó jelenségnek, amelyet a történetírás „posztmodern elbizonytalanodásának” nevezhetünk (GYÁNI, 2000, különösen 11–47.).

²¹ Plauzibilis, de félrevezető hasonlattal Geertz az „etnográfia művelését” éppen a kéziratolvasáshoz, egy „olvasat létrehozásához” hasonlítja: „egy idegen, elhomályosuló, talányokkal, önellentmondásokkal, gyanús kommentárokkal teli kéziratot, ami azonban nem hagyományos írásjelekkel, hanem a megformált viselkedés illékony példáival íródott.” (GEERTZ, 1988, 25.) Az ellenkező irányból közelítve, a később ismertetett német javaslatokban is visszaköszön ez a párhuzam.

²² Erre a német történeti antropológia jeles képviselőire (Hans Medick, Norbert Schindler) utalva Jens Wietschorke, a jelen néprajzos vita egyik résztvevője is felhívja a figyelmet (WIETSCHORKE, 2010, 201–203.).

ahol a néprajzosok (európai etnológusok) mellett kultúrtörténészek, többek közt a nagyhatású könyveiket egyaránt 1978-ban publikáló Peter Burke és Robert Muchembled (BURKE, 1978; MUCHEMBLEMED, 1978) is részt vettek.²³ A várt eszmecsere azonban – így Roodenburg – alaposan félrecsúszott. Burke messzemenően ignorálva érezte magát, és Muchembled sem kapott mást, csak (egyébként többnyire jogos) kritikát. A néprajzosoknak „abszolút igazuk volt [a kritikusok közt Wolfgang Brücknert említi név szerint – B. J.]. Tudományszakjuk radikális átformálása után joggal fújtak riadót annak láttán, hogy először is, territóriumukat kultúrtörténész-hordák szállják meg, másodsor is, közülük a legtöbb szegényesen tájékozott [a néprajz eredményeit illetően – B. J.].” (ROODENBURG, 2007, 139–141.) A népi kultúrára rácsodálkozó történészek ugyanis sok tekintetben – például a népi kultúra történetiségét illetően – éppen azokat a kategóriákat, fogalmakat (pl. dichotomikus szembeállításokat) használták, amelyeket a háború utáni néprajztudomány éppen próbált maga mögött hagyni. Példaként idézhjük akár Voigt Vilmos Burke könyvének reflektálatlan történetiség-fogalmával („pszeudo-historizmusával”) kapcsolatos egykorú fenntartásait is (VOIGT, 1984, 80.). Németországban²⁴ is sokan rosszállással fogadták, hogy „mióta a misszionáriusok a csónakban vannak”, azóta – a néprajzos hagyományt figyelmen kívül hagyva – „az emberi életformákat anthropological history gyanánt szokás kutatni.”²⁵ Sarkítottan fogalmazva tehát a történettudomány „antropológiai fordulata” a néprajz/európai etnológia számára nem módszertani impulzust, hanem elsősorban konkurenciát jelentett, egyfajta (illetéktelen) behatolást a saját tematikai felségterületre.²⁶ A kezdeti, lassan múló értetlenség és defenzív attitűd azonban – Roodenburg szerint (2007, 141–143.) – egyben elszalasztott esély is volt az európai etnológusok számára. A dinamikusan fejlődő új kultúr(a)történeti irányzatok az elmúlt évtizedekben messze túlléptek kezdeti naivitásukon, és szerteágazó elméleti-módszertani repertoárt dolgoztak ki. Mindezt a fejlődést

²³ Az esemény a magyar néprajzi folyóiratokban visszhang nélkül maradt. Előzetes beharangozó: HOFER, 1983.

²⁴ Itt egyébként a történeti antropológiának 1993 óta tekintélyes, önálló folyóirata működik (*Historische Anthropologie. Kultur – Gesellschaft – Alltag*). Jellemző, hogy e lap hasábjain is folyamatosan napirenden vannak az önmeghatározás, a diszciplináris és módszertani identitás kérdései.

²⁵ Andreas Kuntz pikírt megjegyzését idézi: WIETSCHORKE, 2012.

²⁶ Ez a fajta territórium-féltés, és annak katonai hasonlatokban való megfogalmazása önmagában is elemzésre méltó jelenség. Ez a mentális/retorikai konstrukció köszön vissza a recens kutatási terepeket ért „antropológus invázió” képében is (PALÁDI-KOVÁCS, 2002b, 131.; BRÜCKNER, 1981). És hogy a másik oldalról is hozunk példát, Richard J. Evans brit történész így fejtette ki véleményét a történettudomány területén megjelenő posztmodern teoretikusokról: „A szak kapuinál intellektuális megszállók grasszálnak, egyértelműen ellenséges szándékkal.” A „szomszédos diszciplinák invázióját”, „idegen hatalmak” és „szemiotikus, posztstrukturális”, »új történetíró«, foucault-iánus, és lacaniánus hordák betörését” vizionálja (EVANS, 1999, 17. skk. – idézi LANDWEHR, 2009, 52.).

azonban a néprajz/európai etnológia inkább csak kívülről figyelte (ha figyelte), saját történeti kutatásait pedig vagy attól függetlenül, vagy az új történetírói irányzatok „peremén” folytatta.²⁷ A magyar nyelvű, történeti témájú néprajzi irodalom bibliográfiáit szemlélve csak újabb megerősítést nyer ez a megállapítás. A hagyományosabb szemléletű kutatások nem igazán vesznek tudomást az elmúlt évtizedek történész-határsértőiről, a „haladók” pedig előszeretettel idézik ugyan a történeti antropológia és a mikrotörténet klasszikusait, hivatkozásaik azonban sokszor ugyanúgy csupán referenciális jellegűek (vagy még inkább „panoptikumszerűek”), mint az antropológiai ihlet hangsúlyozása a történészek esetében.

A jelenlegi német elméleti-módszertani vita álláspontjai

Levéltári kutatás mint terepmunka: situated knowledge és reflexivitás

1) 2001-ben jelent meg egy a néprajzi empiria (illetve empiriák) specifikumáról rendezett bécsi konferencia (1998) anyaga, amelyben két (leginkább a tübingeni intézethez köthető) kutató, Katharina Eisch és Andrea Hauser az etnográfiai terepmunkára, illetve a történeti tárgykultúra-kutatás módszertanára koncentráló párhuzamos tanulmányaik végén közösen jegyzett tézisekben foglalták össze vitaindító megállapításaikat (EISCH – HAUSER, 2001). Az első pontban rögtön azt ajánlják megfontolásra, hogy „mennyiben lehet a levéltári kutatást nemcsak, hogy kombinálni a terepmunkával, hanem azt magát is terepmunkaként felfogni.” A történeti anyag „kvalitatív hermeneutikai” elemzése és a recens terepmunka megközelítései szerintük egyaránt *nyílt, interaktív folyamatot* jelentenek, a történeti anyag pedig, hasonlóan a recens terephez, egy „metodikailag önmagát folyamatosan generáló és strukturáló” jelenség – ebben a tekintetben a kettő „megdöbrentően” sok hasonlóságot mutat egymással. Nézetük szerint nemcsak

²⁷ A kérdéseket, amelyeket az írás elején magam is feltettem, a holland tudós így fogalmazza meg: „Talán, miközben azon igyekeztünk, hogy újradefiniáljuk tudományszakunkat, túlságosan elhanyagoltuk történész szomszédainkat, nem igazán követtük, hogy hogyan fejlődött az ő gondolkodásuk, és elmulasztottuk újraértékelni a saját történeti kutatásainkat is. [...] Úgy tűnik, történeti kutatásainkban többé-kevésbé a saját fejünk után megyünk, mint valami obskúrus előőr a nagy történeti mezőn. De vajon ezekkel a kutatásokkal valóban a saját diszciplinánkat képviseljük, vagy éppen olyan könyveket és tanulmányokat termelünk, amelyeket – a kultúrtörténészek szemével nézve – éppúgy írhattak volna maguk a történészek is? Mi különbözteti meg a mi történeti output-unkat attól, amit ők előállítanak?” (ROODENBURG, 2007, 142. – ford. B. J.)

a jelen, de a múlt kutatásában is központi jelentőségűek a *kutatói szubjektivitás és involváltság*, valamint az érdekekből, érdeklődésekből, perspektívákból fakadó szükségszerű *szelektivitás* mozzanatai. Az európai etnológia profiljának erősítésére (mintegy a *multi-sited-ethnography* koncepciójának továbbgondolásával) a „néprajzi terep- és forráskutatás térbeli kitágítását, és időbeli dinamizálását”, illetve a néprajz erősségének tartott módszertani pluralizmus következetes érvényesítését szorgalmazzák. A két kutatónő a felvetett kérdéseket nyitva hagyja, így javaslatuk leginkább a korábban tárgyalt tudománystratégiai diskurzusba illeszkedő heurisztikus gesztusként – mint a recens és történeti kutatás közti „megdöbbentő hasonlóságra” való rácsodálkozás – érdemelnek figyelmet.

2) A göttingeni kötődésű Michaela Fenske magyarra is lefordított tanulmányában (FENSKE, 2006, 2007) ezeket a gondolatokat az emocionális aspektus kidomborításával fűzi tovább. „Tudatosan személyes hangvételt” esszéjében amellet érvel, hogy a jelenkort kutatók beszámolóí esetében bevett gyakorlatot követve nagyobb jelentőséget kellene tulajdonítani „az archívumok iránti szenvedélynek”, amelynek „sok érzéki és érzelmi összetevője van” (FENSKE, 2007, 201.). Szerinte a „levéltári szocializáció” (a különböző levéltáros-attitűdök megismerése, az iratokhoz való hozzájutás lehetőségei, a kutató-közegbe való beilleszkedés stb.), valamint az eredeti forrásokkal – mint egy idegen világgal – való találkozás meglepetései, rácsodálkozásai, élményei a történeti kutatás lényegi elemei, amelyek nagyban hasonlónak teszik a recens terepmunkához. A forrásokból megismert világ, valamint a kutató életvilágbeli valósága közötti dialógust is a „történeti terepen végzett néprajzi munka” konstitutív elemének tartja. Példaként saját, egy falu uradalommal szembeni ellenállási harcát feldolgozó kutatását hozza (FENSKE, 1999), amelynek során „mint kisparasztkok és béreseks unokája” megérteni vélte a „szegény falusiak tiltakozását”, és sejtette, „mennyi baja lesz velük a törvénykezésnek, még mielőtt azt a hivatalnok ijedten és némi dühvel határozottan lejegyezte volna.” (Zárójelben talán érdemes jelezni, hogy Fenske ehhez hasonló érveivel nem igazán győz meg arról, hogy „szörszálhasogató” recenzensei minden alap nélkül vetettek a szemére túlzott empátiát, fantáziát és pártosságot.) Az ő számára tehát a történeti etnográfia kulcsát, egyben többletét az intuitív megértés, a szubjektív kutatói attitűd jelenti.²⁸ Ez már „a tereppel való interakció során, vagyis a történeti dokumentumok olvasásmódjában” érvényesül, és a kutatás eredményeképpen létrehozott írásműbe, az előadásmódba is beleszűrődik. Írásának harmadik részében a szerző – némileg önmagának is ellentmondva – elismeri, hogy „a múlttal való közvetlen elmélyült foglalkozás nem interaktív folyamat, hanem önmagában a kutatóban zajlik”. Ebben áll(na)

²⁸ Fenske – állítólag – egy 2009-es előadásában is megerősítette ezt a véleményét (idézi WIETSCHORKE, 2010, 204.).

szerinte a történeti kutatások és a jelenkori terepen való kutatás közötti legfőbb különbség, de azt is hangsúlyozza, hogy ez a különbség inkább csak fokozati és nem alapvető jellegű, mivel a megismerés jelen- és múltbeli terep esetében is óhatatlanul töredékes, esetleges és szubjektív. Összességében tehát mind a kutatás-, mind az ábrázolásmód esetében a *nyitott kulturális antropológiai gyakorlatban* látja azt a közös nevezőt, amely „a jelen és a múlt mindennapi kultúráját” kutató európai etnológia tudományok rendszerén belüli küzdelmeiben is jó szolgálatot tehet. Ez a kutatás esetében az elmélet és az empiria egymással párhuzamosan fejlődő viszonyát, a bemutatás során pedig az aktuális tudományos konvenciókat szem előtt tartó, ugyanakkor a szubjektivitásnak teret engedő és irodalmi eszközökkel operáló „értő elbeszélés” művelését jelenti.

3) Az iméntiekkel rokon gondolatokat fejt ki a témában többször is megnyilvánuló Lioba Keller-Drescher.²⁹ Ő az eddig ismertetett szerzőknél határozottabban képviseli azt az álláspontot, amely a történelem (re)konstrukció-jellegének felismeréséből indul ki, vagyis, hogy nincs a kutatástól és bemutatástól független történelem: „A múlt nem egy változatlan, befagyasztott állapotban létezik, amelyet csak fel kell olvasztani. Az anyag történetisége nem önmagában a létezéséből, hanem abból fakad, hogy beleér a jelenbe.” (KELLER-DRESCHER, 2007, 60.) Ez a tulajdonság indokolja a társadalom szempontjából a múlttal való bármilyen foglalkozást. Így a jelen és a múlt kutatása episztemológiai és „tudománylegitimációs” szempontból is egy szintre kerülnek, vagyis ettől a ponttól fogva – Marc Bloch egy 1940-es évekbeli megjegyzését felidézve – „a távoli és egész közeli [vagyis a múlt és a jelen – B. J.] kutatása közti különbség tulajdonképpen csak fokozati természetű” (KELLER-DRESCHER, 2007, 62.).³⁰ Ennek fényében pozitívan látja a jelenkori és történeti kutatómódszertani koncepciók közelítésének lehetőségeit is. A „történeti terepmunka” fogalma – amelyet saját monográfiájának (KELLER-DRESCHER, 2003) tapasztalataira alapoz – az ő számára is egyfajta kommunikatív, interaktív viszonyt jelent. Az interakció ugyan nem a történeti cselekvőkkel, hanem szövegekkel, képekkel, forrásokkal és elképzelésekkel folyik, ennyiben tehát Keller-Drescher csak egy metaforikusan értelmezett kvázi-terepről beszél, ennek ellenére úgy véli, hogy a terepmunka koncepciója, azaz „a cselekvők közelében végzett kvalitatív kutatás” éppen úgy megvalósítható a levéltári munka során is (KELLER-DRESCHER,

²⁹ Először a 18–19. századi württembergi ruházati szabályozások és a „vidéki divat” összefüggéseit tárgyaló (tübingeni) disszertációjában (KELLER-DRESCHER, 2003), később egy a témáról rendezett konferencián fejtette ki álláspontját (KELLER-DRESCHER, 2007). Leghosszabb és legkidolgozottabb írását Gesa Ingendahlal (szintén Tübingen) közösen jegyzi (INGENDAHL – KELLER-DRESCHER, 2010).

³⁰ Ez a „fokozatosság” érzésem szerint nem egészen azonos azzal, amelyet Michaela Fenske a megismerés módszereit illetően emleget.

2007, 63–64.). Néhány évvel később a szerző Gesa Ingendahlal közösen publikált írásában fűzte tovább ezeket a gondolatokat. A tanulmány első részében Ingendahl kora újkori, özevegyekkel kapcsolatos analízisének példáján tulajdonképpen a történeti diskurzuselemzés módszere mellett teszik le a voksukat. Ők a levéltártudomány („archivológia” – Michel Foucault és Arlette Farge³¹), valamint a tudásantropológia (Bruno Latour³²) irányából kapott impulzusok segítségével keresik a „kéttestű” entitásként³³ értelmezett levéltárban végzett kutatás episztemológiai konzekvenciáit. Fenskéhez hasonlóan hangsúlyozzák a „levéltár varázsának”, a múlt anyagiságukban megtapasztalható maradványával, nyomaival (pl. egy már megjelenésével, anyagával jelentéseket generáló díszes oklevéllel) való találkozás konstitutív szerepét: „javasoljuk, hogy ezeket a »haptikus« [érzékszervi – B. J.] tapasztalatokat fokozottan vonjuk be a levéltári tudásalkotás lehetőségeiről való reflexió körébe.”³⁴ A szerzők tehát a levéltári terepkutatásként felfogott történeti etnográfia legfőbb hozadékát a komplex archívum-élmény szisztematikus végiggondolásában, és a szövegekre korlátozott forráskritikai horizont kibővítésében látják. A materialitásukban létező írásos és tárgyi emlékek és a „hermeneutikus-interpretatív” szerepet betöltő kutató egymásra hatásának („kvázi interakciójuk”) folyamatában születik meg a történelmi tudás, vagyis a múlttal kapcsolatban a jelenben feltett kérdésekre adott válasz.

A fenti javaslatokban közös, hogy központi szerepet játszik bennük a „történeti terepmunka” („historische Feldforschung”) fogalma. A „terepmunkára” mint az antropológiai (!) megismerés alapvető eszközére való hivatkozás önmagában is mutatja, hogy a hozzászólók a recens és történeti kutatás közötti kapcsolatot (a „történeti etnográfia” sajátosságát), vagyis – itt újra vissza kell utalnunk a tudományszakon belüli és azon túlmutató legitimációs törekvésekre – a néprajzi (!) tevékenység lényegét *módszertani* szempontból próbálják

³¹ A Michel Foucault-val együtt dolgozó, kora újkorral foglalkozó francia történész hölgy *Le gout de l'archive* c. könyvét (FARGE, 1989) már Michaela Fenske is idézi. Foucault-nak a „tudás archeológiájával” és az „archívummal” kapcsolatos gondolatai Keller-Drescher és Ingendahl számára is hivatkozási pontul szolgálnak.

³² A Latour és mások által kidolgozott „cselekvő-hálózat elmélet” (actor-network-theory – ANT) ihleti azt az elképzelést, hogy aktorokként (vagy inkább „aktáns”-okként) konceptualizálják a fizikai valójukban megtapasztalt forrásokat (LATOUR, 2005; vö.: SZABARI, 2007).

³³ A levéltár mint (1.) konkrét kutatási hely, fizikailag megtapasztalt környezet, intézmény, illetve mint (2.) a tudás feltételeinek koncepciója és módszere, a tudásprodukciónak sajátos formája. Itt utalhatunk arra a vitára, amely Magyarországon Gyáni Gábor írása (GYÁNI, 2008b) nyomán bontakozott ki a „levéltári kánon” és a „történetírói tapasztalat” közötti viszonyról. Hasonló viták bizonyára német történészek és levéltárosok között is zajlanak.

³⁴ A szerzők is érintik a digitalizálás problematikáját, ami pont az érzékszervi benyomások szerzésének lehetőségét korlátozza, ezzel mintegy nivellálva a források presztízskülönbségeit is.

megragadni:³⁵ a *terepmunka* az a kritérium, amitől néprajz lesz a néprajz (európai etnológia stb.). Ezen belül is a *kutatói pozíció reflexiójának* kérdését helyezik a középpontba. A „writing culture vita” analógiájára a tudás pozicionáltságát („situated knowledge”)³⁶ hangsúlyozzák, vagyis azt, hogy a múltból alkotott interpretációk (konstrukciók) legalább annyira függenek az interpretáló személy diszpozíciójától, a tudásszerzés/alkotás körülményeitől, mint a jelenkori kutatás esetében. Ez a heurisztikus felismerés, amely egy szintre helyezi a jelen és a múlt megismerési folyamatát („csak fokozati különbség!”), nyitja meg az utat a terepmunka egyéb aspektusainak történeti forrásokra való adaptációjához. Az élő tereptapasztalat analógiáját egyrészt az archívumban szerzett érzékszervi benyomásokban és a kutatás valós fizikai, szociális, szellemi kontextusában, másrészt a források útján megismert történeti tereppel folytatott (kvázi-)dialogikus, interaktív viszonyban találják meg.³⁷ Ebben a *nyílt, (ön)reflexív vonásban* határozzák meg *múlt etnográfiai feltárásának* közösségét a jelenkori etnográfiai kutatással, és különbségét (többletét) más történetírói törekvésekkel szemben.

Ezeket a megállapításokat – talán fölösleges is hangsúlyoznunk – nehéz komoly fenntartások nélkül fogadni a párhuzamosan zajló történettudományi diskurzusok ismeretében, amelyeket, úgy tűnik, az antropológiai terepmunkával való kapcsolatkeresés hevében az idézett kutatók kevésbé tartottak szem előtt. Gondolok itt egyrészt a recens terep és a levéltári terep hasonlósága oltárán feláldozott lényegi különbségekre, másrészt az erre a hasonlóságra épített módszertani elhatárolódás ötleteire, amelyek a legkevésbé sem újak, illetve legfeljebb az adott néprajzi diskurzusban azok (lásd ehhez még a záró fejezetet).

A „történeti etnográfia” sajátos episztemológiája: diskurzus- és praxiselemzés

1) A tübingeni körhöz tartozó Kaspar Maase 2001-ben fejtette ki a véleményét a „levéltári terep” természetéről saját – a német császárság idején (1900

³⁵ A javaslatok között rendre felbukkannak az antropológiából ismert kurrens terepmunka-fogalmak. Az itt ismertetett tanulmányok gondolatmenetéhez csatlakozott például Franka Schneider és Sabine Imeri, kiegészítve azt a collaborative ethnography mintájára a történeti kutatásban is gyümölcsözőnek tartott „team-munka” jelentőségének hangsúlyozásával (SCHNEIDER – IMERI, 2013), de több helyen találkozunk a multi-sited ethnography és a szimmetrikus antropológia koncepciójával is (EISCH – HAUSER, 2001; FLEISCHHACK, 2013, 498–499.).

³⁶ Elsősorban az amerikai feminista, Donna Haraway nyomán (HARAWAY, 1988).

³⁷ Legutóbb a svéd Rebecka Lennartson is a történeti kontextusba való behelyezkedés gyümölcsöző mivolta mellett érvelt (LENNARTSON, 2011).

körül) a polgári értékrend és ízlés nevében a fiatalságot fenyegető „szenny és fertő” („Schmutz und Schund”) ellen hirdetett harcról szóló – kutatásai példáján (legújabb összegzése: MAASE, 2012). Ő az első lépésnek a múlt és a téma szisztematikus elidegenítését tartja, amelynek során a kutató (más választása nem lévén) „Münchhausen báróként” saját üstökébe kapaszkodva – azaz ön-maga pozícióját, beállítódásait és (elő)ítéleteit önreflexíven tisztázva – próbál megszabadulni a vizsgálni kívánt korral „közösen osztott nézetek mocsarából”. Ebben a „szinte lehetetlennek tűnő” vállalkozásban (Rhys Isaac nyomán) a kultúra „társadalmi színházként” való felfogása segíti, amelynek lényege, hogy a megfogalmazott pozíciók és ítéletek helyett a forrásokból rekonstruálható *gyakorlatokat* (*praktikákat*, *praxisokat*) helyezi a középpontba. A praxisok a mindennapi élet interaktív, relacionális mozzanatai, amelyek mindig két (vagy több) szereplő folyamatos, egymásra való reakciójában jön létre, s amelyek az elsődleges mindennapi helyzet megoldásán túl a cselekvőknek a „társadalmi színház” többi szereplőjével kapcsolatos szimbolikus pozicionálását is szolgálják. A gyakorlatokon, cselekvéseken keresztül tehát az azokban résztvevők között folyamatosan újraalkotott és folyamatosan változó kulturális evidenciát ragadhatjuk meg (Maase itt Bourdieu gyakorlat-felfogását idézi). Így a rekonstruált gyakorlatok a szövegértelmezés iránytűi lehetnek (és nem fordítva, amikor a feltárt cselekvések az állítások verifikálására/falszifikálására szolgálnak). A módszer sokszoros korlátait Maase is elismeri, és alapvetően szkeptikus azzal kapcsolatban, hogy bármilyen módszerrel – beleértve az általa képviselt történeti etnográfiai módszert is – lehetséges lenne „[múltbeli komplex, gyorsan változó társadalmak] életvilágainak holisztikus megragadása és az azt hordozó jelentésstruktúrák rekonstrukciója.” A cél szerinte sokkal inkább „az elterjedt külső értelmezések pontszerű korrekciója, amely korrektúra nagyban függ a (kívülálló és a diskurzusokat irányító elitek által termelt és válogatott) levéltári anyagban tett véletlen felfedezéseinktől.” (MAASE, 2001, 261.) Szerinte is a kutatás lényeges eleme a folyamatos önreflexió, amelynek során a kutató tisztázni és értelmezni próbálja a felmerülő témákkal, szereplőkkel, gyakorlatokkal kapcsolatos álláspontját (pl. az alsóbbrendűnek bélyegzett kultúrát fogyasztó fiatalok iránt érzett szimpátiát és a „népnevelők” iránti antipátiát). Maase azonban az effajta önvizsgálatot „a szerző és tudományos lelkiismerete” közötti magánügynek tartja, aminek nincs helye a szövegként megjelenő produktumban. A „kutatás módjának” és a „bemutatás módjának” ez a határozott különválasztása nem a mindentudó, objektív, érdekektől mentes elbeszélői pozíció felvételét jelenti. Arról van szó, hogy az „egyetlen legitim vonatkoztatási pont az a konkrét többértelműség, amelyben a múlt cselekvői mozogtak”, nem pedig a történelmi életvilágok megismerésének és bemutatásának mindenki

számára nyilvánvaló – de a kitűzött megismerési cél szempontjából csak járulékosnak tekintendő – nehézségei. Maase hasonlata szerint: „Texte sind Brötchen”, amint tehát a reggel zsömlét vásárló néprajzkutató sem kíváncsi az eladónő álmatlanságára, úgy neki sem szükséges saját vívódásaival traktálni az olvasót – leszámítva egy kollégák számára szánt módszertani cikket ötven-egyszer (MAASE, 2001, 269–270.).

Mindezek után egy pillantást vetve a korábbi javaslatokra, jól megragadhatók a szubjektivitás és reflexió helyével és szerepével kapcsolatos véleménykülönbségek. Maase számára a saját pozíció és a személyes diszpozíciók reflexiója az azoktól – mint torzító tényezőktől – való minél nagyobb függetlenséget célozza („elidegenítés”), addig Fenske a megértés hasznos eszközének, a megismerés természetes szűrőjének tartja őket („intuitív megértés”).

2) Többször is megszólalt a témában a Tübingenben és Berlinben tanult, majd a bécsi egyetemről 2015-ben Münchenbe szerződő Jens Wietschorke.³⁸ Ő szkeptikus azokkal a vélekedésekkel kapcsolatban, amelyek a történeti etnográfia kulcsmozzanatát a recens terepmunka (valamilyen) koncepciójának „történeti terepre” való átültetésében, illetve a kutatói reflexivitás felértékelésében látják.³⁹ Azzal a nyilvánvalónak tűnő ténnyel zárja rövidre a kérdést, hogy a történeti kutatásban nem valósul meg a kutató és a megismerni kívánt múltbeli események (közegek, aktorok) „folyamatos közös jelenléte” („anhaltende Kopräsens”), ezért alapvetően elhibázott egy (akárcsak kvázi) interakcióból – a „mintha ott lennénk” illúziójából – kiindulni. Ugyanígy, a múlt fennmaradt *jeleivel* (azaz a történeti forrásokkal) tételezett dialogikus viszonyt sem szabad egybemosni a megismerni kívánt múltbeli terepen, a múltbeli aktorok között folyó interakciókkal.⁴⁰ Az etnográfia Wietschorke szerint egy sajátos megismerésmód, „a társadalmi realitás [egy bizonyos] episztemológiai megközelítése”, amelynek a pilléreit a *tárgyhoz való közelség*, a *belső nézőpont* (*aktorperspektíva*), és a *praxisok* (*cselekvések és gyakorlatok*) *középpontba állítása* jelentik. Az etnográfiai episztemológiát Wietschorke javaslata szerint

³⁸ Leghosszabban a ZfV hasábjain fejtette ki a véleményét (WIETSCHORKE, 2010), de más és más pontokat kiemelve több írása is megjelent a témában, és a nyilvános vitáknak is aktív résztvevője (WIETSCHORKE, 2012, 2013b, 2013c).

³⁹ A „reflexivitás” fontosságát – csakúgy, mint Maase – ő sem vonja kétségbe, de Bourdieu nyomán felhívja a figyelmet a szubjektivizmus és az introspektív „önetnográfia” ingoványos talajára („nárcisztikus reflexivitás”), amelytől élesen elválik a „tudományos reflexivitás”, amely épp a kutatás objektivitását szolgálja (BOURDIEU, 1993; vö.: LANGENHOHL, 2009).

⁴⁰ Ebben messzemenően egyetért Maaséval. Az illuzórikus kvázi jelenlét és az interakcionizmus csapdája fennáll egyébként – mondja Wietschorke – a múltra vonatkozó néprajzi interjúk, vagy az „oral history” esetében is. Bár ott valóban létrejön egyfajta interakció az interjúalany és a kérdező között, de (általában) *nem ez az interakció* az, amire a kutató kíváncsi.

tehát egy *praxeológiai megközelítés* jellemzi, amely a *kulturális jelenségek relacionális logikáját* próbálja megragadni. Ezek a vonások egyaránt megtalálhatók a jelenkori és a múlttal kapcsolatos kutatás során, érvényre juttatásuk azonban más-más módszereket kíván. A következőkben tehát egy sajátosan történeti etnográfiai módszertan kidolgozására tesz kísérletet. Nála a történeti „terep” fogalma új értelmet nyer, amennyiben nem egyfajta imaginárius terepmunka helyszínét, hanem a vizsgálni kívánt múltbeli társadalmi konstellációt értjük alatta, amelyet Wietschorke párhuzamba állít Bourdieu „erőtérként” felfogott *társadalmi mező* fogalmával (németül a ’terep’ és a ’mező’ egyaránt: Feld). Az etnográfus feladata tehát az ebben a mezőben (illetve a különböző mezők között) létező relációk, az abban folyó interakciók, vagyis a *praxis* feltárása. A praxis (gyakorlat) bourdieu-i értelemben az a köztes szint, ahol az egyéni cselekvések és a struktúrák egymást folyamatosan és kölcsönösen alakító viszonya megfigyelhető.⁴¹ A megfigyelhetőség Maase által is felvetett problémájának – miszerint a múltbeli gyakorlatok csak szövegek, tehát a gyakorlatokról szóló beszámolók alapján ismerhetők meg – megoldásához Wietschorke szerint a „diskurzus” és a „praxis” közti viszony átgondolásával juthatunk közelebb. Andreas Reckwitz (RECKWITZ, 2008) nyomán abból indul ki, hogy *a szociális praxisok soha sem közvetlenül hozzáférhetők*, így tehát az, hogy egy áttételes úton jutunk el hozzájuk, nem jelent lényegi különbséget a recens kutatásokkal való összevetésben: míg a jelenben a beilleszkedő megfigyelés, addig az írott forrásokkal dolgozók számára a diskurzuselemzés teszi lehetővé a praktikus (cselekvési) logikák megismerését.⁴² Ez pedig – elvi szinten – azért lehetséges, mert a szövegek és diskurzusok minden esetben „önmagukon túl, egy tárgyi-materiális praxisra” utalnak, vagyis praxis és diskurzus ugyanazon „kulturális tudásrendszer” létezésének „kétfajta halmazállapotát” jelentik. Bourdieu-i terminológiával: a források szövegében artikulálódik a *gyakorlati érzék* (*sens pratique*), ezért a szövegekből kiolvasható pozicionalitások pontos feltérképezésével lehetséges az implikált cselekvési dimenzió feltárása. A szerző Rhys Isaacnak egy 18. századi virginiai rabszolgaszökés történetét feldolgozó tanulmányán keresztül mutatja be a módszert (ISAAC, 1992, eredetileg 1982).⁴³ A fennmaradt szövegekből először

⁴¹ Bourdieu praxiselméletét algériai terepmunkája nyomán kezdte el kidolgozni (franciául 1972-ben, magyarul: BOURDIEU, 2009), és egész életművén végighúzódik a társadalmi cselekvés problematikája (vö. még pl.: BOURDIEU, 2002). Magyarul szűkös a bourdieu-i szociológia másodlagos irodalma, az alapfogalmakról jó összefoglalás olvasható Hadas Miklós nagydoktori disszertációjában (HADAS, 2009, 31–40.).

⁴² Ő tehát ezen a ponton látja a „csupán fokozati” különbséget: nem egy módszer (tehát a kutatói jelenlétre alapozott beilleszkedő megfigyelés) alkalmazhatóságát (Fenske), hanem a *teljes és közvetlen megismerhetőség lehetőségét* illetően.

⁴³ A tanulmányra, és Isaac fogalmaira („társadalmi színház”, „metafora”) már Maase is hivatkozott. Wietschorke – berlini professzora, Rolf Lindner hatására – egyébként is köve-

a konkrét cselekvések és történések, az egyes szereplők egymáshoz való pozícióinak „kipreparálása”, majd jellegzetes „cselekvési csomópontok” megállapítása a cél. A továbbiakban pedig ez a scénáriókat, pozíciókat, kapcsolatokat, hatalmi viszonyokat tisztázó váz adja az értelmezés alapját. Wietschorke olvasatában a „cselekvési csomópontok” ugyanis olyan *kulturális konstellációkat* jelentenek, ahol a hozzárendelések és elhatárolódások komplex és dinamikus kapcsolatrendszerében az aktorok értékítéletei „más gyakorlati és értelmezési mintákkal való konfrontációban”, az egymás közötti interakciókban, azaz a társadalmi cselekvés során kerülnek napvilágra. Wietschorke szerint tehát a néprajzi szemléletű múltfeltárásban az empirikus sűrűséget és a terepmunka közvetlenségét, a tárgyhoz való közelséget az *aktor- és praxisperspektíva* és a *relacionális logika* következetes érvényesítésével lehet kiváltani.

Wietschorke számos példát hoz a „relacionális kultúraelemzés” gyakorlati megvalósulásaira,⁴⁴ leghosszabban azonban saját disszertációját (WIETSCHORKE, 2013a) mutatja be, amelyben berlini „munkásbarát” reformer értelmiségiek egy csoportjának törekvéseit elemezte (1911–1933). Miközben elsődleges célja a reformerek életvilágának megértése volt, ezt olyan dokumentumok (levelezések, programok stb.) alapján vizsgálhatta, amelyek egy másik „osztálykultúrára” vonatkoztak. Vagyis a „művelt polgárok” saját pozíciójukat a „plebejus kultúrára” vonatkozóan fogalmazták meg, a munkások dokumentált reakciói és magatartásformái pedig eleve egy polgári kultúra nevelő és misszionáló praktikáival összefüggésben kerültek napvilágra. Ez a differencia-logika adja az elemzés kulcsát: az aktorok cselekvései és szimbolikus ökonómiája az osztályokat átfogó kulturális konfiguráció és az ebben láthatóvá váló megkülönböztetési gyakorlatok révén érthetők meg. A cselekvési logikák és a cselekvők perspektívái tehát a forrásokban lecsapódó „kulturális differenciák” és a cselekvők mezőn belüli, illetve a különböző mezők egymás közötti „relációinak” révén válnak láthatóvá és megismerhetővé.

Összefoglalva, az utóbbi két szerző javaslatainak legfontosabb jellemzője, hogy a „történeti etnográfia” koncepcióját egy a recens terepmunkával való párhuzamosságok kidolgozásánál átfogóbb keretben igyekeznek meghatározni.⁴⁵ A „not being there” (LENNARTSON, 2011) problémájának megoldását tehát

tendő példaként tekint a „melbourne-i”, illetve „chicagói iskola” „etnográfia felé nyitott” történészeire (vö.: LINDNER, 2001, 2003).

⁴⁴ Érdekes ebben a kommentált felsorolásban, hogy – bár végig egy sajátosan etnográfiai kutatómód körvonalazására törekszik – olyanokat is említ, akik aligha nevezhetők etnográfusnak (E. P. Thompson), illetve példaként szerepelnek azok is, akik saját munkájukból egészen más módszertani hangsúlyokat tartottak fontosnak (Michaela Fenske).

⁴⁵ A hamburgi Sabine Kienitz egyenesen a krízis jelének tartja azt a direkt kapcsolatkeresést, ami a jelenkori és a történeti néprajzi módszertanok közti határok átlépését célozza

nem egy kvázi-terepen végzett kvázi-terepmunka allegóriájában, hanem a forrásfeltárás során módszeresen *kombinált diskurzus- és praxiselemzésben* látják. Maase és Wietschorke szerint a „történeti etnográfia” módszertanának lényege egy a kutatótól (a lehető legjobban) elidegenített múltbéli tárgy/terep *aktor- és praxisorientált*, a múltbéli társadalmi és kulturális realitások *relacionális logikáját* feltáró analízise.⁴⁶ A történeti terepen (avagy mezőkben) folyó interakciók és viszonyok feltárását és interpretációját ők – a „tudományos reflexivitás” jegyében – igyekeznek elválasztani a kutatás konkrét folyamatától, így a kutató személyes diszpozícióitól is. (Ebben tulajdonképpen visszaköszön a geertz-i gondolat, amely a sűrű leírás kulcsát a saját „jelentéshálótól” és „fogalmi rendszertől” való eltávolodásban állapítja meg.) Elméleti szinten sokat merítenek Bourdieu fogalmi rendszeréből, de a múltbéli társadalmi mezők rekonstruálhatóságát és a praxisok hozzáférhetőségét illetően ők is szembe kell, hogy nézzenek azzal a ténnyel, miszerint a történeti kutatás alapvetően „ki van szolgáztatva” a forrásadottságoknak, és a források mediális meghatározottságának. Vagyis a történeti kutatás mint tevékenység végső soron a néprajzos számára is – túlnyomórészt – fegyelmezett forráskritikával végzett szöveginterpretációt jelent.⁴⁷ Ezen a tényen egyébként alapvetően az első csoport (különösen Keller-Drescher) által javasolt forráskritikai horizontbővítés sem változtat.

Összegzés helyett

Tanulmányom második felében – leegyszerűsítve az ennél jóval összetettebb képet – két markáns irányt különítettem el és foglaltam össze az utóbbi évek német néprajzi történetiség-vitáiból. Az egyik a kutatási folyamat konstitutív szerepét hangsúlyozza, a másik a diskurzus- és praxiselemzés lehetőségei mellett érvel. Közös azonban bennük, hogy mindannyian a német *néprajzi/európai etnológiai* tudományos közösség képviselőiként közelítenek a kérdéshez,

(Kienitz, 2013, 70., vö. még Fleischhack, 2013, 496.), Wietschorke pedig a terepmunka fogalmának a néprajzi/antropológiai diskurzusokban betöltött homályos, de „hatalmas” pozíciójára mutat rá, jóllehet elvileg és gyakorlatilag sem tehető egyenlőségjel egy módszer (vagyis a leginkább a beilleszkedő megfigyeléssel konnotált terepmunka) és az etnográfia egésze közé (Wietschorke, 2010, 208.).

⁴⁶ Wietschorke tovább is megy ennél, amennyiben ezt a megközelítést általánosságban is az etnográfiai episztemológia kulcsmozzanataként határozza meg, ami az európai etnológia diszciplinájának „kognitív identitását” is megalapozhatná: feloldaná a szakon belüli történeti és recens témák közti szakadékot, és segítené más tudományágakhoz képesti pozicionálását.

⁴⁷ Amint azt Wietschorke módszertani kézikönyv-fejezetének tanulmányozása is nyilvánvalóvá teszi (Wietschorke, 2014).

és egyfajta diszciplináris identitás felmutatására (is) törekszenek. A vállalkozás ezen része valószínűleg reménytelen, intencióját tekintve azonban érdekes és értelmes. A bemutatott elméleti és módszertani javaslatok – mint arra menet közben is igyekeztem felhívni a figyelmet – egyenként aligha alkalmasak arra, hogy meghatározzák egy önmagában is rendkívül tagolt tudományszak történeti kutatásainak profilját. Elég csak arra utalni, hogy az ötletek nagy részét bevallottan más diszciplinák újabb, vagy kevésbé új vonulataitól kölcsönzik a szerzők, és némi kutatással más esetekben is ráakadhatunk kísértetiesen hasonló problémafelvetésekre. Példaként hozhatnánk a történeti antropológia és mikrotörténet által taposott úton továbbhaladó történeti diskurzuselemzés (pl. LANDWEHR, 2009) és történeti praxeológia (pl. HAASIS – RIESKE, 2015) Németországban is egyre divatosabb irányzatait, vagy a reflexivitással, a történelmi reprezentációval, a narrációval kapcsolatos évtizedek óta folyó történettudományi diskurzusokat Hayden White-től Frank Ankersmitig. Ezeknek a történetfilozófiai és történetírói áramlatoknak egyébként nemcsak a német, de a magyar tudományos közegben is akadnak közvetítői, sőt alakítói is.⁴⁸

Mindez azonban korántsem jelenti azt, hogy a tudományszakon belül folyó vitának ne lenne létjogosultsága: ellenkezőleg, a mostani „néprajzos” vita talán legfontosabb tanulsága éppen a tudás *pozícióhoz kötöttségének* felismerése és tudatosítása lehet. Ennek a felismerésnek a fényében született a tanulmány első felének aránylag hosszú (és óhatatlanul szelektív) tudománytörténeti áttekintése is, amellyel arra szerettem volna rámutatni, hogy az első ránézésre „ártatlan” elméleti és módszertani kérdésekről folytatott eszmecserek mennyire elválaszthatatlanok azoktól a személyes pozícióktól, diszciplináris, interdiszciplináris és osztálytársadalmi diskurzusoktól, amelyeknek a tétje az egyes szereplők és szaktudományok különböző kontextusokban való pozicionálása. A tudományos viták többszörös *diskurzív beágyazottságának* tudatosítása azért fontos, mert csak így kerülhetjük el az „objektivizmus” és „intellektualizmus” csapdáját, amennyiben nem hagyjuk figyelmen kívül „a különböző mezőkben zajló szimbolikus harcokat, amelyekben a társadalmi világ reprezentációja, és különösen a mezőkön belüli, illetve a különböző mezők közötti hierarchia meghatározása a tét.” (BOURDIEU, 2010) Az, hogy a német néprajztudományban a jelenkori vs. történeti perspektíva vitája az utóbbi évtizedekben „állandósult tudományelméleti témává”⁴⁹ avanszált, egy sajátos tudománytörténeti fejlődésnek a következménye, és mint ilyen, elsősorban az adott közegben releváns. Ettől füg-

⁴⁸ Az ezzel és általában a posztmodern történetírással és történelemelmélettel kapcsolatos problematikák áttekintéséhez – pars pro toto – elég elővenni Gyáni Gábor írásait (pl. GYÁNI, 2000, 2003, 2008a), és Simon Zoltán Boldizsár írásait: SIMON, 2011, 2013a, 2013b, 2013c.

⁴⁹ „wissenschaftstheoretisches Dauerthema” – SCHMOLL, 2007, 183.

getlenül azonban olyan elméleti és módszertani kérdéseket vet föl, amelyekkel egy más tudományos környezetben is – jelen esetben a magyar néprajzi közegben – szembe kell néznie a kutatónak. A magyar néprajzban azonban külön kell lefolytatni ezt a vitát, hiszen sem a német európai etnológusoktól, sem máshonnan nem szerezhetni be azt az elméleti-módszertani panaceát, amely pótolná a saját tudományos mezőben kialakult és kiharcolt, valamint közösen osztott és használt tudást. Ebben a vitában valószínűleg hangsúlyosabb szerepet kell játszaniuk a néprajz tematikai hagyományainak (etnosz, népi kultúra, ruralitás, falu stb.), miközben módszertani kérdésekben nemcsak a történészekkel, de a hazai tudományos szerveződések adottságainak köszönhetően a néprajzosokkal sokszor egy fészekből származó és ma is egy fedél alatt dolgozó antropológusokkal is élénkebb és nyíltabb eszmecsere alakulhatna ki.

A tanulmányban bemutatott és szorgalmazott útkeresés talán néprajzosoknak botrány, történészeknek pedig oktalanság (vö. 1Kor 1,23). Mint a dolgozat elején is jeleztem, az utóbbi évek német javaslatait elsősorban önös érdekből tekintetem át, vagyis abból a szempontból, hogy azok mennyiben szolgálják egy budapesti néprajzi intézetben történeti forrásokkal foglalkozó fiatal kutató tisztánlátását. Egyúttal azonban örömmre szolgál, hogy eleget tehettem Szilágyi Miklós gondolatébresztő tanulmánya végén tett felszólításának, amellyel a „tanulások elméleti és módszertani hasznosítása fölötti töprengésre” hívja az olvasót.

IRODALOM

BAUSINGER, Hermann

1970 Zur Problematik historischer Volkskunde. In: GEIGER, Klaus – JEGGLE, Utz (szerk.): *Abschied vom Volksleben*. 155–172. Tübingen, Tübinger Vereinigung für Volkskunde. /Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts für Empirische Kulturwissenschaft 27./

1971 *Volkskunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse*. Darmstadt, Habel.

BÁRTH Dániel

2012 „Miért és hogyan történeti tudomány a néprajz?” In: ifj. BERTÉNYI Iván – GÉRA Eleonóra – RICHLY Gábor (szerk.): *„Taníts minket úgy számlálni napjainkat ...” Tanulmányok a 70 éves Kósa László tiszteletére*. 23–36. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó.

BEDNÁRIK János

2013 A budakeszi tumultus. In: BÁRTH Dániel (szerk.): *Alsópapság, lokális társadalom és népi kultúra a 18–20. századi Magyarországon*. 223–255. Budapest, ELTE BTK Folklore Tanszék.

2016 Meghalt a plébános, éljen a plébános! Plébániai concursusok a 19. század második felében a budakörnyéki falvakban. In: GLÄSSER Norbert – ZIMA András – NAGYILLÉS Anikó (szerk.): *„A királyhűség jól bevált útján...” Rendi és nemzeti kötődések szimbolikus változásai 1867 és 1918 között*. 217–231. Szeged, MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport – SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék.

BENDIX, Regina – EGGELING, Tatjana (szerk.)

2004 *Namen und was sie bedeuten. Zur Namensdebatte im Fach Volkskunde*. Göttingen, Schmerse. /Beiträge zur Volkskunde in Niedersachsen 19./

BÓDY Zsombor – Ö. KOVÁCS József (szerk.)

2003 *Bevezetés a társadalomtörténetbe*. Budapest, Osiris Kiadó.

BOURDIEU, Pierre

1993 Narzißtische Reflexivität und wissenschaftliche Reflexivität. In: BERG, Eberhard – FUCHS, Martin (szerk.): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. 365–374. Frankfurt a. M., Campus.

2002 *A gyakorlati észjárás. A társadalmi cselekvés elméletéről*. Budapest, Napvilág.

2009 *A gyakorlat elméletének vázlata & Három kabil etnológiai tanulmány*. Budapest, Napvilág.

2010 A társadalmi tér és a csoportok keletkezése. In: ANGELUSZ Róbert – ÉBER Márk Áron – GECSEK Ottó (szerk.): *Társadalmi rétegződés olvasókönyv* TÁMOP 2010-201, online publikáció: http://www.tankonyvtar.hu/hu/tartalom/tamop425/0010_2A_19_Tarsadalmi_retegzodes_olasokonyv_szerk_Gecsek_Otto/ch04s02.html – utolsó letöltés: 2016. október 18.

BRAUN, Karl

2015 Zur Neugestaltung. *Zeitschrift für Volkskunde. Beiträge zur Kulturforschung*, 111, 1, 3–4.

BRETTELL, Caroline B.

1998 Fieldwork in the Archives. Methods and Sources in Historical Anthropology. In: BERNARD, H. Russell (szerk.): *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. 513–546. Walnut Creek et al., Altamira Press.

BRÜCKNER, Wolfgang

- 1981 Die Ethnologen kommen. *Bayerische Blätter für Volkskunde* 8, 129–133.

BURKE, Peter

- 1978 *Popular culture in early modern Europe*. London, Smith.
1992 Antropológusok és történészek. Megjegyzések egy kapcsolat történetéről. *BUKSZ*, 4, 4, 492–495.

EISCH, Katharina – HAUSER, Andrea

- 2001 Erkundungen und Zugänge: Wie man zu Material kommt. Thesen und Diskussionspunkte. In: LÖFFLER, Klara (szerk.): *Dazwischen. Zur Spezifik der Empirien in der Volkskunde. Hochschultagung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Wien 1998*. 61–63. Wien, Selbstverlag des Instituts für Europäische Ethnologie. /Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Ethnologie der Universität Wien Bd. 20./

EVANS, Richard J.

- 1999 *Fakten und Fiktionen. Über die Grundlagen historischer Erkenntnis*. Frankfurt a.M. – New York, Campus.

FARGE, Arlette

- 1989 *Le goût de l'archive*. Paris, Éditions du Seuil.

FENSKE, Michaela

- 1999 *Ein Dorf in Unruhe. Waake im 18. Jahrhundert*. Bielefeld, Dietrich Eberling Verlag.
2006 Mikro, Makro, Agency. Historische Ethnografie als kulturanthropologische Praxis. *Zeitschrift für Volkskunde*, 102, 2, 151–177.
2007 Mikro-, makro-, agency. Történeti néprajz mint kulturális antropológiai praxis. *Tabula*, 10, 2, 195–219.
2013 „Historische Ethnografie” – Ein Modus des Denkens, Forschens und Darstellens. Zur Einführung. In: JOHLER, Reinhard – MARCHETTI, Christian – TSCHOFEN, Bernhard – WEITH, Carmen (szerk.): *Kultur_Kultur. Denken, Forschen Darstellen. 38. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Tübingen vom 21. bis 24. September 2011*. 204–205. Münster – New York – München – Berlin, Waxmann.

FLEISCHHACK, Julia

- 2013 (Un-)Heimliche Akteure: Überlegungen zur archivalischen Quellenarbeit. In: JOHLER, Reinhard – MARCHETTI, Christian – TSCHOFEN, Bernhard – WEITH, Carmen (szerk.): *Kultur_Kultur. Denken, Forschen Darstellen. 38. Kongress der Deutschen Gesellschaft für*

- Volkskunde in Tübingen vom 21. bis 24. September 2011.* 460–467. Münster – New York – München – Berlin, Waxmann.
- GEERTZ, Clifford
- 1988 Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez. In: VÁRI András (vál.): *Misszionáriusok a csónakban. Antropológiai módszerek a társadalomtörténetben.* 13–61. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- GEIGER, Klaus – JEGGLE, Utz (szerk.)
- 1970 *Abschied vom Volksleben.* Tübingen, Tübinger Vereinigung für Volkskunde. /Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts für Empirische Kulturwissenschaft 27./
- GÖTTSCHE, Silke
- 2001 Archivalische Quellen und die Möglichkeiten ihrer Auswertung. In: GÖTTSCHE, Silke – LEHMANN, Albrecht (szerk.): *Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie.* 5–32. Berlin, Dietrich Reimer.
- GYÁNI Gábor
- 2000 *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése.* Budapest, Napvilág.
- 2003 *A posztmodern kánon.* Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó.
- 2008a *Relatív történelem.* Budapest, Typotex. /Historia Mundi/
- 2008b Levéltári kánon és történetírói tapasztalat. *Levéltári Szemle*, 58, 3, 4–9.
- HAASIS, Lucas – RIESKE, Constantin (szerk.)
- 2015 *Historische Praxeologie. Dimensionen vergangenen Handelns.* Paderborn, Ferdinand Schöningh.
- HADAS Miklós
- 2009 *A maszkulinitás társadalmi konstrukciói és reprezentációi.* Akadémiai doktori értekezés. (<http://real-d.mtak.hu/342/1/Hadas.pdf> – utolsó letöltés: 2016. október 18.)
- HARAWAY, Donna J.
- 1988 Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspectives. *Feminist Studies*, 14, 3, 575–599.
- HARTMANN, Andreas – MEYER, Silke – MOHRMANN, Ruth-E. (szerk.)
- 2007 *Historizität. Vom Umgang mit Geschichte. Hochschultagung „Historizität als Aufgabe und Perspektive“ der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde vom 21.–23. September 2006 in Münster.* Münster – New York – München – Berlin, Waxmann. /Münsteraner Schriften zur Volkskunde / Europäischen Ethnologie Bd. 13./
- HOFER Tamás
- 1983 Kettős nemzetközi néprajzi konferencia Mátrafüreden. *Néprajzi Hírek*, 12, 3–4, 68.

- 1984 Történeti fordulat az európai etnológiában. In: HOFER Tamás (szerk.): *Történeti antropológia. Az 1983. április 18–19-én tartott tudományos ülészek előadásai*. 61–72. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.
- HOFER Tamás (szerk.)
1984 *Történeti antropológia. Az 1983. április 18–19-én tartott tudományos ülészek előadásai*. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.
- INGENDAHL, Gesa – KELLER-DRESCHER, Lioba
2010 Historische Ethnografie. Das Beispiel Archiv. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 106, 2, 241–263.
- ISAAC, Rhys
1982 *The Transformation of Virginia 1740–1790*. Chapel Hill, N.C., University of North Carolina Press.
1992 Der entlaufene Sklave. Zur ethnographischen Methode in der Geschichtsschreibung. In: HABERMAS, Rebekka – MINKMAR, Nils (szerk.): *Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie*. Berlin, Wagenbach.
- KASCHUBA, Wolfgang
2004 *Bevezetés az európai etnológiába*. Debrecen, Csokonai Kiadó.
2013 „Turns“ und „Tunes“. Zur Historizität ethnologischen Wissens. *Zeitschrift für Volkskunde*, 109, 1, 1–27.
2014 [1999] *Einführung in die europäische Ethnologie*. (4. aktualisierte Ausgabe) München, Beck.
- KELLER-DRESCHER, Lioba
2003 *Die Ordnung der Kleider. Ländliche Mode in Württemberg 1750–1850*. Tübingen, Tübinger Vereinigung für Volkskunde. /Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts für Empirische Kulturwissenschaft 96/
2007 Die Fragen der Gegenwart und das Material der Vergangenheit – Zur (Re-)Konstruktion von Wissensordnungen. In: HARTMANN, Andreas – MEYER, Silke – MOHRMANN, Ruth-E. (szerk.): *Historizität. Vom Umgang mit Geschichte. Hochschultagung „Historizität als Aufgabe und Perspektive“ der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde vom 21.–23. September 2006 in Münster*. 57–68. Münster – New York – München – Berlin, Waxmann. /Münsteraner Schriften zur Volkskunde / Europäischen Ethnologie Bd. 13./
- KIENITZ, Sabine
2013 Von Akten, Akteuren und Archiven. Eine kleine Polemik. *Kieler Blätter zur Volkskunde* 45. 69–82.

KLANICZAY Gábor

- 1984 A történeti antropológia tárgya, módszerei és első eredményei. In: HOFFER Tamás (szerk.): *Történeti antropológia. Az 1983. április 18–19-én tartott tudományos ülés szakelőadásai*. 23–60. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.

KORFF, Gottfried

- 1996 Namenswechsel als Paradigmenwechsel? Die Umbenennung des Faches Volkskunde an deutschen Universitäten als Versuch einer „Entnationalisierung“. In: WEIGEL, Sigrid – ERDLE, Birgit R. (szerk.): *Fünfzig Jahre danach. Zur Nachgeschichte des Nationalsozialismus*. 403–434. Zürich, vdf Hochschulverlag.

KÓSA László

- 2001 *A magyar néprajz tudománytörténete*. Budapest, Osiris.

KÖNIG, Gudrun

- 2009 Wie sich die Disziplin denkt. Europäische Ethnologie zwischen Kulturanalyse und Sachkulturforschung. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde NF LXIII*, 305–319.

KRAMER, Karl-Sigismund

- 1968 Zur Erforschung der historischen Volkskultur. 7–41. *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde*, 19.
1971 Zur Problematik historischer Volkskunde. Einige Bemerkungen zu Hermann Bausingers gleichnamigem Aufsatz im „Abschied vom Volksleben“. *Zeitschrift für Volkskunde*, 67, 51–62.

LANDWEHR, Achim

- 2009 *Historische Diskursanalyse*. (2. kiadás) Frankfurt – New York, Campus. /Historische Einführungen Bd. 4./

LANGENOHL, Andreas

- 2009 Zweimal Reflexivität in der gegenwärtigen Sozialwissenschaft: Anmerkungen zu einer nicht geführten Debatte. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 10, 2. (<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs090297> – utolsó letöltés: 2016. október 18.)

LATOUR, Bruno

- 2005 *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford, Oxford University Press.

LENNARTSSON, Rebecka

- 2011 Notes on ‘Not Being There’. Ethnographic Excursions in Eighteenth-Century Stockholm. *Ethnologia Europea*, 41, 1 (Irregular Ethnographies), 105–116.

LINDNER, Rolf

2001 Von der Feldforschung zur Feld-Forschung. In: LÖFFLER, Klara (szerk.): *Dazwischen. Zur Spezifik der Empirien in der Volkskunde. Hochschultagung der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Wien 1998*. 13–16. Wien, Selbstverlag des Instituts für Europäische Ethnologie. /Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Ethnologie der Universität Wien Bd. 20./

2003 Vom Wesen der Kulturanalyse. *Zeitschrift für Volkskunde*, 99, 2, 177–188.

LINDNER, Rolf – JOHLER, Reinhard – TSCHOFEN, Bernhard

2004 Was kann Europäische Ethnologie (nicht)? *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*, 15, 4 (Europäische Ethnologie), 156–175.

LIPP, Carola

2013 Perspektiven der historischen Forschung und Probleme der kulturhistorischen Hermeneutik. In: HESS, Sabine – MOSER, Johannes – SCHWERTL, Maria (szerk.): *Europäisch-ethnologisches Forschen. Neue Methoden und Konzepte*. 205–246. Berlin, Riemer.

MAASE, Kaspar

2001 Das Archiv als Feld? Überlegungen zu einer historischen Ethnographie. In: EISCH, Katharina – HAMM, Marion (szerk.): *Die Poesie des Feldes. Beiträge zur ethnographischen Kulturanalyse*. 255–271. Tübingen, Tübinger Vereinigung für Volkskunde. /Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen Bd. 93./

2012 *Die Kinder der Massenkultur. Kontroversen um Schmutz und Schund seit dem Kaiserreich*. Frankfurt a. M., Campus.

MUCHEMBLED, Robert

1978 *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne: (XVe–XVIIIe siècles)*. Paris, Flammarion. /L’histoire vivante/

NIEDERMÜLLER Péter

2002 Europäische Ethnologie. Deutungen, Optionen, Alternativen. In: KÖSTLIN, Konrad – NIEDERMÜLLER, Peter – NIKITSCH, Herbert (szerk.): *Die Wende als Wende? Orientierungen Europäischer Ethnologen nach 1989*. 27–62. Wien, Institut für Europäische Ethnologie. /Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Ethnologie der Universität Wien, Bd. 23./

2008 A néprajztudomány válaszútjai avagy a kultúrakutatás elméleti dilemmái (1989). In: KÉZDY-NAGY Géza (szerk.): *A magyar kulturális antropológia története*. 428–438. Budapest, Nyitott Könyvműhely.

PALÁDI-KOVÁCS Attila

2002a Viták és változások az európai néprajztudományban a 20. század utolsó harmadában (1999). In: PALÁDI-KOVÁCS Attila: *Tárgyunk az időben. Néprajzi kihívások és válaszok*. 109–127. Debrecen, Ethnica.

2002b Merre tart az európai néprajztudomány? (2002) In: PALÁDI-KOVÁCS Attila: *Tárgyunk az időben. Néprajzi kihívások és válaszok*. 129–156. Debrecen, Ethnica.

RECKWITZ, Andreas

2008 Praktiken und Diskurse. Eine sozialtheoretische und methodologische Relation. In: KALTHOFF, Herbert – HIRSCHAUER, Stefan – LINDEMANN, Gesa (szerk.): *Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung*. 188–209. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

ROODENBURG, Herman

2007 European Ethnology between History and Anthropology: The Uses of a Performance Perspective. In: HARTMANN, Andreas – MEYER, Silke – MOHRMANN, Ruth-E. (szerk.): *Historizität. Vom Umgang mit Geschichte. Hochschultagung „Historizität als Aufgabe und Perspektive“ der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde vom 21.–23. September 2006 in Münster*. 139–148. Münster – New York – München – Berlin, Waxmann. /Münsteraner Schriften zur Volkskunde / Europäischen Ethnologie Bd. 13./

SÁRKÁNY Mihály

2008 Vágyak és választások. Újabb észrevételek Niedermüller Péter *A néprajztudomány válaszüjtjai avagy a kultúrakutatás elméleti dilemmái* című írásához. (1990) In: KÉZDY-NAGY Géza (szerk.): *A magyar kulturális antropológia története*. 439–451. Budapest, Nyitott Könyvműhely.

SCHMOLL, Friedemann

2007 Unentschiedene Disziplinarität. Geschichte und Gegenwart – Überlegungen zur Logik eines wissenschaftstheoretischen Dauerthemas in der Volkskunde. In: HARTMANN, Andreas – MEYER, Silke – MOHRMANN, Ruth-E. (szerk.): *Historizität. Vom Umgang mit Geschichte. Hochschultagung „Historizität als Aufgabe und Perspektive“ der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde vom 21.–23. September 2006 in Münster*. 183–197. Münster – New York – München – Berlin, Waxmann. /Münsteraner Schriften zur Volkskunde / Europäischen Ethnologie Bd. 13./

SCHNEIDER, Franka – IMERI, Sabine

2013 Historische Ethnografie als reflexiver Forschungsmodus. In: JOHLER, Reinhard – MARCHETTI, Christian – TSCHOFEN, Bernhard – WEITH,

- Carmen (szerk.): *Kultur_Kultur. Denken, Forschen Darstellen. 38. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Tübingen vom 21. bis 24. September 2011.* 213–224. Münster – New York – München – Berlin, Waxmann.
- SEBŐK Marcell (szerk.)
2000 *Történeti antropológia. Módszertani írások és esettanulmányok.* Budapest, Replika Kör.
- SIMON Zoltán Boldizsár
2011 A történetelmélet önigazolása. *Aetas*, 26, 4, 174–184.
2013a Amire a történetírás elméletei nem képesek (és amit mégis elérünk másképp). *Korunk*, 24, 1, 87–93.
2013b Tapasztalat, jelenlét, történelem. *Aetas*, 28, 1, 160–177.
2013c Reflexivitás a történetírásban. *Korall*, 52, 169–186.
- SZABARI Vera
2007 A társulások szociológiája. *Szociológiai Szemle*, 17, 1–2, 109–118.
- SZIJÁRTÓ M. István
2014 *A történész mikroszkópja. A mikrotörténelem elmélete és gyakorlata.* Budapest, L'Harmattan. /Mikrotörténelem 7./
- SZILÁGYI Miklós
2008 Recens megfigyelés a történeti adatban – a recens adat történelmi jelentése. In: FÜLEMILE Ágnes – KISS Réka (szerk.): *Történeti forrás – néprajzi olvasat. Gazdaság-, társadalom- és egyháztörténeti források néprajzi értelmezésének lehetőségei.* 13–24. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- VARGYAS Lajos
1961 Miért és hogyan történeti tudomány a néprajz? *Néprajzi Értesítő*, XLIII, 5–20.
- VÁRI András
1988 Előszó. In: VÁRI András (vál.): *Misszionáriusok a csónakban. Antropológiai módszerek a társadalomtörténetben.* 7–12. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- VOIGT Vilmos
1984 Történeti folklorisztika és történeti antropológia. Tudománytörténeti megjegyzés. In: HOFFER Tamás (szerk.): *Történeti antropológia. Az 1983. április 18–19-én tartott tudományos ülés szak előadásai.* 73–86. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.
- WIEGELMANN, Günter
1990 *Theoretische Konzepte der europäischen Ethnologie. Diskussionen um Regeln und Modelle.* Münster – Hamburg, LIT. /Grundlagen der Europäischen Ethnologie Bd. 1./

WIETSCHORKE, Jens

- 2008 Abschied von der Volkskunde? Anmerkungen zum Selbstverständnis der Europäischen Ethnologie in Berlin. In: SCHWEIGER, Tobias – WIETSCHORKE, Jens (szerk.): *Standortbestimmungen. Beiträge zur Fachdebatte in der Europäischen Ethnologie*. 92–111. Verlag des Instituts für Europäische Ethnologie, Wien. /Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Ethnologie der Universität Wien, Band 30./
- 2010 Historische Ethnografie. Möglichkeiten und Grenzen eines Konzepts. *Zeitschrift für Volkskunde*, 106, 2, 97–124.
- 2012 Historische Anthropologie und Europäische Ethnologie: Zur epistemologischen Verklammerung von Geschichte und Gegenwart in einem Forschungsprogramm. In: BINDER, Beate – FENSKE, Michaela (szerk.): *Historische Anthropologie. Standortbestimmungen im Feld historischer und europäisch ethnologischer Forschungs- und Wissenspraktiken* = *Historisches Forum* 14. *Standortbestimmungen im Feld historischer und europäisch ethnologischer Forschungs- und Wissenspraktiken*. 23–35. (Online: <http://edoc.hu-berlin.de/histfor/14/> – utolsó letöltés: 2016. október 18.)
- 2013a *Arbeiterfreunde. Soziale Mission im dunklen Berlin 1911–1933*. Frankfurt am Main, Campus. /Campus Historische Studien, Band 67./
- 2013b Bourdieu und der Raum der Geschichte. Zur Historizität der Gegenwart in der kulturalanthropologischen Forschung. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 109, 149–166.
- 2013c Historische Forschung in der Europäischen Ethnologie. Ein Diskussionsbeitrag. In: JOHLER, Reinhard – MARCHETTI, Christian – TSCHOFEN, Bernhard – WEITH, Carmen (szerk.): *Kultur_Kultur. Denken, Forschen Darstellen*. 38. *Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Tübingen vom 21. bis 24. September 2011*. 206–212. Münster – New York – München – Berlin, Waxmann.
- 2014 Historische Kulturanalyse. In: BISCHOFF, Christine – OEHME-JÜNGLING, Karoline – LEIMGRUBER, Walter (szerk.): *Methoden der Kulturanthropologie*. 160–176. Bern, Haupt Verlag.

JÁNOS BEDNÁRIK

WHY AND HOW ETHNOGRAPHY IS A FIELD OF HISTORICAL RESEARCH?

RECENT GERMAN RECOMMENDATIONS TO THE THEORY AND METHODOLOGY OF THE 'HISTORICAL SITE'

The author in his article summarizes the discourse within German ethnography on historical research. Two clearly distinguishable opinions have emerged in this debate. One of these emphasizes the constitutive role of research (Eisch-Hauser, Fenske, Keller-Drescher-Ingendahl), while the other one argues for the possibilities inherent in discourse and praxis analysis (Maase, Wietschorke). A shared feature of the differing views is that all participants are representatives of the academic community of German ethnography/European Ethnology and they endeavour to outline the profile of a specific, ethnographically based historical research. The theoretical and methodological proposals, albeit discussing existing and important issues, in themselves are hardly suitable to fulfil this metafunction, since they do not bring about novel approaches and interpretations compared to the achievements of the various trends of historical science. At the same time discussion is necessary and meaningful, because it reinforces the identity of the discipline and positions it among other branches of knowledge. The author intends to reveal what disciplinary reasons and motivations are in the background of the present historicity debate in German ethnography and urges such discussions within Hungarian ethnographic and folklore studies as well.

„TEREPMUNKA” A TEREPMUNKA KORA ELŐTT:
DOBOSY MIHÁLY, A GRÖNLANDI INUITOK
ÉS AZ ETNOLÓGIA (ANTROPOLÓGIA) SZÜLETÉSE
A 19. SZÁZAD ELEJI MAGYARORSZÁGON

Jelen tanulmány egy olyan múltba tekint vissza, amelyben az egyetemes vagy általános néprajz (etnológia vagy antropológia) tudománya még csak kialakulóban volt, mind Magyarországon, mind pedig Nyugat-Európában.¹ A minták – s azon belül a *terepmunka* mint tudományos ismeretszerzési módszer mintái – lényegében ez utóbbi térségből érkeztek hozzánk, recepciójuk azonban önállóan, egyedinek, az adott hazai társadalmi-kulturális kontextus által meghatározottan tekinthető.

A magyarországi egyetemes néprajz történetének az a szelete, amelyet az alábbiakban bemutatni kívánok, mindeddig igen kevésbé ismert. Konferenciánk és a jelen kötet témájához ugyanakkor sokban kapcsolódik: ahhoz a kérdéshez szól hozzá konkrét, magyarországi tudománytörténeti adatokkal, hogy hogyan is nézett ki az etnográfiai-antropológiai terepmunka a 18. és a 19. század fordulóján. Milyen kontextusokba illeszkedett és milyen volt a státusa a tudományos ismeretszerzés lehetséges módozatai körében: egyedülnek, privilegizáltnak számított-e akkoriban nálunk, illetve az etnológia/antropológia más nagy, nyugat-európai központjaiban, avagy sem?

Szeretném előrebecsátani, hogy ez utóbbi kérdésre a válaszom *nemleges*. A grönlandi inuitok kultúrájának a magyarországi megjelenése, megismertetése ugyanakkor annak a története is, hogyan *kezd* kiemelkedni egy sajátos, csak odautazás révén, helyi terepen elérhető, megszerezhető ismeretanyag – valamint egy arra épülő tudomány – egy olyan késő felvilágosodás, kora romantika kori kommunikációs milióból, amely *egyszerre* foglal magában könyvekből, képi ábrázolásokból, valamint gyűjtött tárgyakból helyben (azaz karosszékben) is „kiolvasható” és egymás *mellé* helyezhető, egymás mellé rendelhető ismereteket.

¹ Tanulmányomban ezeket a terminusokat szinonimaként használom, tekintettel arra, hogy a korszak tudományos diskurzusaiban úgyszintén felváltva fordultak elő. Ennek részletesen adatolt bemutatása meghaladná a jelen tanulmány kereteit. Ez a terminológiai képlékenység ugyanakkor minden bizonnyal kapcsolódott az itt tárgyalandó módszertani képlékenységhöz.

Immár körülbelül tíz éve foglalkozom a hazai egyetemes néprajz korai történetével.² Azokat az utakat-módokat és közvetítő médiumokat kutatom levéltári forrásokban, amelyeknek a segítségével a *nyugati* félteke őslakos népeiről ismeretek jutottak el Közép-Európába, így Magyarországra is a kora újkor, újkor folyamán. Az általam vizsgált korszak eleje nyitott: ezt a nagy 15–16. századi földrajzi felfedezések adják. A korszak végével, vagyis tudományaink modern kori, 19. század végére eső intézményesedésének a tulajdonképpeni korszakával nem foglalkozom, pontosan azért nem, mert elsősorban az érdekel, milyen tudás- és megismerésformák *előzték meg* ezt az alaposabban is ismert korszakot és intézményes formákat, mikből alakulhattak ki ez utóbbiak. E korábbi formák sok tekintetben megvilágíthatják, perspektívába helyezhetik azt a tudományművelési kontextust, ami az intézményesedés során létrejött – akár nálunk, akár más országokban –, s amelynek mi is, ma is az örökösei vagyunk.

Az általam mindezidáig feltárt legbővebb és „legtestesebb” kutatástörténeti adatmennyiség a 17. század második fele – 19. század első fele közötti időszakból származik. 16. század végi, könyvjegyzékekben igazolható kezdetek (SZ. KRISTÓF, 2016), majd érzékelhető, iskolai vitákban és kalendáriumokban is megjelenő 17. századi felszaporodás (SZ. KRISTÓF, 2012b, 2012c, 2014a és 2015) után különösen a 18. és a 19. század fordulója bizonyult termékenynek. Ez volt az az időszak, amikor az etnológia/antropológia mint *explicite új tudomány(ág)* elkezdett formát ölteni nemcsak Nyugat-Európában, hanem nálunk, Magyarországon is. Ennek a történetnek – egyes nyugat-európai nyomtatott művek, valamint képi ábrázolásaiak recepciójának – nálunk még mindig számos ismeretlen szála van. Georg Christian Raff göttingeni eredetű *Naturgeschichte* tankönyvének magyarított világföldrajza (SZ. KRISTÓF, 2011, 2012d és 2013), vagy Almási Balogh Pál kortárs brit és francia ismereteket összegző ausztráliai őslakos-kismonográfiája (SZ. KRISTÓF, 2014b és 2014c) mellett a reformkorban számos más egyetemes néprajzi érdekű külföldi munka (olykor a szerző maga) jutott el Magyarországra, s részesült tudományos – a diszciplína megformálódására is jelentős hatást gyakorló – recepcióban (lásd pl. SZ. KRISTÓF, Megjelenés alatt). Több feltárásom egyelőre az „asztalfiókban” várakozik. A továbbiakban ezek közül szeretnék egy a hazai tudománytörténet, s azon belül a terepmunka története szempontjából is meglátásom szerint kiemelkedő jelentőségű, mindeddig jobbra ismeretlen szálról beszámolni.

Ez a szál a grönlandi inuit kultúra magyarországi megismertetésének a története, pontosabban ennek a történetnek egy kiemelkedő pontja, illetve szakasza:

² A jelen tanulmány bibliográfiája tartalmazza az e témában mindeddig megjelent – magyar, illetve angol nyelvű – munkáimat.

az 1810 körüli évek. Ekkor jelent meg magyarul Budán, Dobosy Mihály református lelkész fordításában egy David Cranz nevű szerző műve a következő címmel: *Grönland históriája, melyben ez a tartomány lakosival együtt leíródik és a természeti históriára sok jegyzések tételnek* (CRANZ, 1810; lásd HUNFALVY, 1995, 151.). E munka keletkezésének a története kiválóan rávilágít egyrészt azokra a közvetítő médiumokra, amelyeken keresztül e távoli sziget őslakosairól mihozzánk is immár *etnográfia-szerű* ismeretek jutottak el, másrészt pedig ablakot nyit arra a társadalom- és megismeréstörténeti mikrokontextusra is, amelybe ezeket az ismereteket akkoriban beleilleszteni – amelyhez mintegy „hozzáértelmezni” – kívánták.

Tudománytörténetünk e grönlandi szálának felfejthető volt néhány igen tanulságos tágabb, szélesebb, nemzetközi, és néhány, ugyancsak tanulságos szűkebb, mélyebb, helyi kontextusa.

Ami először is a tágabb kontextusokat illeti, azt láthatjuk, hogy egy effajta „egzotikus” ismeretanyag keletkezésének, értékelésének: megszerzésének és érdekessé válásának a folyamata nagyon sok szempontból *hasonló* volt Nyugat-Európában és nálunk. Bizonyos társadalmi, politikai, valamint tudományos-intellektuális tényezőknek ott is, és itt is meg kellett jelenniük, jelen kellett lenniük ahhoz, hogy Cranz műve „működhessen”, „ülhessen”.

Különböző primér források – s az azokat magukban foglaló vallásos és tudományos diskurzusok – tanúsítják, hogy a 18. és 19. század fordulójára már hatalmas, gazdag, de inkább mozaikszerűnek tekinthető tudásanyag állt rendelkezésre Európában az amerikai kontinens, a Pacifikum, valamint az Arktikum (az „Észak”) őslakos népeiről. Ez a tudásanyag az ismeretszerzés kommunikációs csatornáinak lényegében *mindegyikét* leképezte és képviselte: írott, figurális, orális formákban éppen úgy jelen volt, mint gyűjtött, gyűjteményekben birtokolt tárgyak formájában (BITTERLI, 1992; LIEBERSOHN, 1998, 2006; HARBSMEIER, 1994, 2001). Az antropológia tudományának a kezdeteit keresve, az előbb említett utazástörténészek, valamint Justin Stagl, Paula Findlen és nemrégiben Han Vermeulen alaposan tanulmányozták, részletesen leírták azokat a társadalom- és kultúratörténeti trendeket, amelyeknek a sodrában a kora újkor folyamán különböző nyugat- és dél-európai arisztokraták és mások magán-gyűjteményei múzeumok, illetve akadémiák, egyetemek gyűjteményeivé váltak, s ennek megfelelően véletlenszerű, vegyes tartalmú egzotikum-gyűjteményekből rendszerezettebb, hierarchizáltabb s immár oktatási célokat szolgáló kollektciókká alakultak (STAGL, 1995; FINDLEN, 1994; VERMEULEN, 2008, 2015). Ami a mi itthoni tudománytörténetünket illeti, az ilyen és hasonló trendeknek a felismerése, leírása, etnológiai szempontból való értékelése kapcsán igen sok még a tennivalónk. Gyarmati János Amerikára vonatkozó úttörő munkássága

mellett megemlíthetem a társtudományok néhány hasonló úttörőjét: Viskolcz Noémi, Buzási Enikő végzett, illetve végez a kora újkori tárgygyűjtemények keletkezésével kapcsolatban a mi számunkra is fontos kutatásokat (lásd GYARMATI, 2008; VISKOLCZ, 2010; BUZÁSI, 2010), Gurka Dezső pedig a göttingeni tudomány- és filozófiatörténet területén munkálkodik (GURKA 2003, 2010). Jelenlegi ismereteink alapján úgy tűnik, hogy az egyetemes néprajz (etnológia vagy antropológia) valamiféle rendszerezettebb ismerethalmazzá, tudománnyá válása csakúgy, mint Nyugat-Európában, nálunk is a kora újkor végéhez, közelebről a felvilágosodáshoz kötődik: ez utóbbinak a sajátos „kulturális programjába” ágyazódik. Még tovább menve, csakúgy, mint Nyugat-Európában, nálunk is elsősorban az ún. „hasznos” vagy „tanító” irodalom diskurzusaiban – útleírásokban, úti beszámolókbán, természethistóriákban stb. – lehet a nyomait keresni, és meg is találni.³

Ugyanilyen lényeges azonban, hogy az antropológia megszületésének, felemelkedésének mindig volt egyfajta sajátos, *lokális* politikai háttere, helyi politikai-tudományos beágyazottsága is. Az államtudományok közé tartozó statisztika (Poór János, Török Zsuzsa és mások munkássága alapján), vagy a különböző birodalmi politikák által is befolyásolt természettudományok (botanika, zoológia stb.), illetve a természethistória (mindenekelőtt Nicholas Jardine áttekintései alapján) úgyszintén jelen voltak tudományunk terepismeretre, terepmunkára építő „nagyszülei”, „szülei” és „testvérei” sorában (lásd POÓR, 1985; TÖRÖK, 2015; JARDINE – SECORD – SPARY, 1996, valamint GURKA, 2003, 2010). Mindez azért is igen lényeges, mert ezeknek a szorosabb politikai-tudományos beágyazottságoknak a velejárójaként jelentkezett, hogy a korszak nagy történeti-filozófiai eszméi (vagy: ideológiái) úgyszintén rajta hagyták a nyomukat megszületőben lévő tudományunkon, alaposan áthatották azt (bizonyos ilyen eszmékre írásom második felében visszatérek majd). Mindez pedig igen hosszan tartó hatást gyakorolt arra a módra, illetve azokra a módokra, ahogyan a nem-európai népeket klasszifikálták és ábrázolták (vagy inkább: reprezentálták) Európában és azon belül Közép-Kelet-Európában, Magyarországon is. Ebben az értelemben az őslakos népek reprezentációjának (mind szöveges, mind képi megjelenítésének) a története, a róluk való ismeretszerzés és gondolkodás története – következésképpen *magának a terepmunkának* a története is – mindig és szükségszerűen *többszörös beágyazottságokkal bíró* történet, ún. *entangled history*, és a kutatónak így is kell megközelítenie azt. Ez a felfogás mára már kevésbé számít újnak, lassan inkább klasszikussá válik: nagyrészt az 1990-es évek posztkoloniális antropológiáira épít (Mary Louise Pratt, Nicholas

³ A felvilágosodás kulturális programjának ezen szeletéről lásd KONTLER, 2004; WOLFF – CIPOLLONI, 2007.

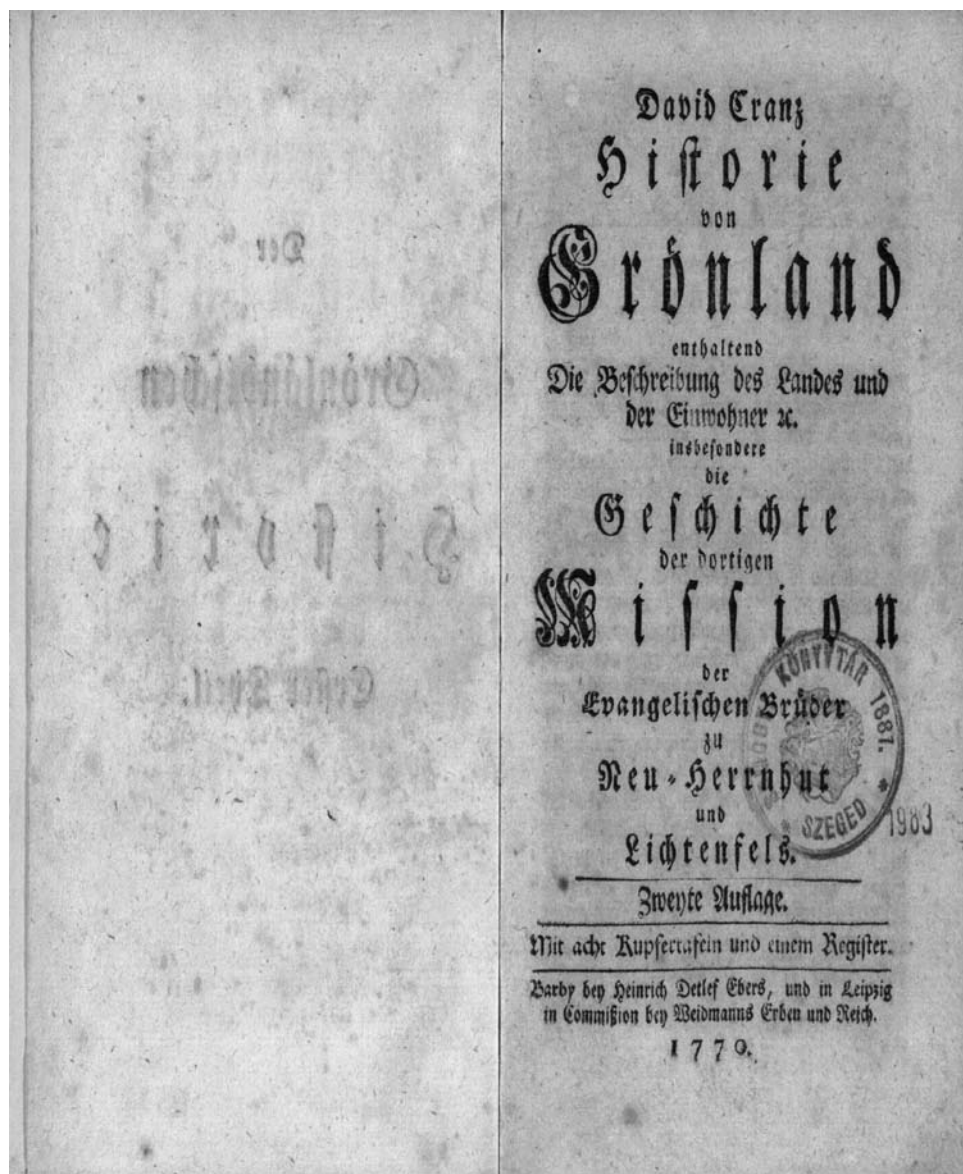
Thomas stb. munkásságára), illetve az azokat is inspiráló, általánosabb érvényű, korábbi kultúratörténeti munkákra (Edward Said és mások műveire /lásd PRATT, 1992; THOMAS, 1994; SAID, 1978/), valamint újabb utazástörténeti megközelítésekre (LÜSEBRINK, 2006; RUBIÉS, 2007).

Ami most már Dobosy Mihály *Grönland históriája* fordításának a közelebbi, szűkebb kontextusait illeti, ezen a téren azt vizsgáltam, mi az, ami a magyar kiadásban *magyar*, vagyis helybeli, kulturálisan „domesztikált”. Az érdekelt, hogy hogyan „honosítják” – a szó legtagabb értelmében – egy ilyen távoli népről szóló leírás ismeretanyagát, szövegét és képeit, sőt: képaláírásait, mert úgy tűnik, létezett egyfajta *interpretatív szűrő* (sajátos kulturális-politikai diskurzus), amely annak a magyar(országi) társadalmi-kulturális-politikai miliónek – a kora reformkornak – a közege és produktuma volt, amelyben tudósaink, könyvkiadóink működtek.

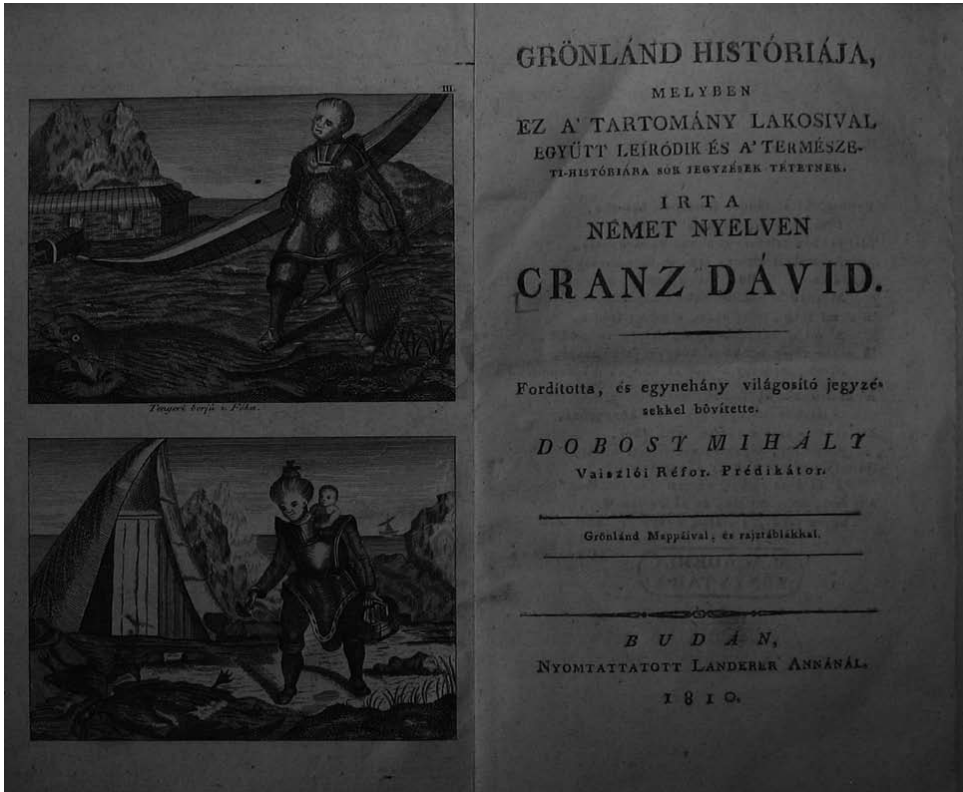
Nézzük meg David Cranz, illetve Dobosy Mihály műveit egy kicsit közelebbről: hogyan jelenik meg bennük a terepmunka? Pontosabban: *miféle* terepmunka az, ami megjelenik bennük, az ismeretszerzésnek mely *regisztereiben* látjuk feltűnni, és milyen – tudománytörténeti – *sorsok* várnak rá?

David Cranz eredetileg *Historie von Groenland* című műve 1765-ben jelent meg először, német nyelven, Barbý-ben, Svédországban, valamint Lipszében (1. kép). Cranz morva misszionárius volt (testvériségével a protestantizmus egyik korai elágazásához tartozott), aki 1761–1762-ben majd egy teljes évet töltött Grönlandon azzal a céllal, hogy a saját hitére térítse a partvidéken lakó, a misszionáriusok számára elérhető őslakosokat. Erről az – inkább kevesebb, mint több sikerrel járó – vállalkozásról szól beszámolója, a *Historie von Groenland*, amelyet más európai nyelvekre is lefordítottak a korszakban, illetve később. Kutatásaim szerint léteznek például angol nyelvű fordításai, átdolgozásai, londoni – sőt, dublini – kiadásokban is, körülbelül az 1830-as évekig (lásd pl. CRANZ, 1820). A magyar kiadásra véletlenül bukkantam rá néhány évvel ezelőtt Szegeden, a Somogyi Könyvtár régi gyűjteményében, aztán rákerestem – sikerrel – több nagyobb budapesti könyvtárunk régi kollekcijában is (2. kép). Ma már biztosan állíthatom, hogy Dobosy Mihály műve a német irányú felvilágosodás kori antropológiák hazai adaptálásának egyik legfontosabb kísérletét képviselte, és képviseli ma is. Nézzük meg közelebbről, hogy miért.

A nyugat-európai antropológiatörténet számára Cranz művének a jelentősége abban áll, hogy nem másnak, mint James Cook hajókönyvtárának képezte a részét egy időben. Cook magával vitte ezt a könyvet a harmadik útjára (1776 és 1779 között), amikor is a brit expedíció nemcsak a Csendes-óceán egyes szigeteit látogatta végig, hanem az észak-amerikai kontinens északnyugati partjának egyes részeit is. A hajónapló szerint – amelynek újabb kiadásában az



1. kép David Cranz, *Historie von Groenland*, a második kiadás címlapja



2. kép David Cranz, *Grönland históriája*, Dobosy Mihály magyar fordításának címlapja

előbb említett angol antropológus, Nicholas Thomas is közreműködött – Cranz Grönland-történetét Cook és tudóstársai egyfajta *etnográfiai kézikönyvként* használták komparatív etnológiai vizsgálataik során. A mű elsődleges – és azon az úton kizárólagos – forrását képezte az ún. „arktikus” népek kultúrájának, amelyhez a (mai) alaszakai és kanadai partok mentén lakó őslakos népek (az ún. észak-nyugati parti indiánok) kultúráját hasonlították – *in situ*, azaz a helyi *terepen* megérteni, felmérni és leírni szándékozván azt. Míg az egyik kultúrát könyvek lapjairól, a másikat a terepről magáról kívánták megismerni: *ugyanolyan* státusúnak tekintve a kétféle módon megszerezhető tudást (3. kép). Ez volt az az út, amelyről, mint tudjuk, Cook maga sohasem tért vissza, Hawaii szigetén megölték a bennszülöttek. Ezt megelőzően azonban számos összehasonlító megfigyelést tett Cranz könyvének „terep-etnográfiként” történő felhasználásával. A hajónapló több helyen név szerint, cím szerint is hivatkozik rá (THOMAS, 2003, 369. skk.).

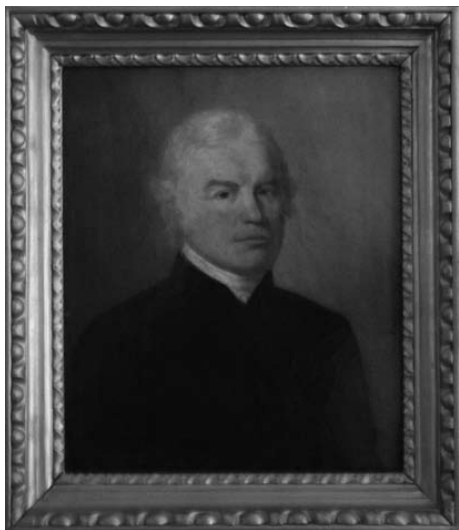


3. kép Metszet Cook hajónaplójából: Nootka (Nuu-chah-nulth) település

Azt mondhatjuk tehát, hogy a nyugat-európai antropológia-történetekben (Nagy-Britanniában, Németországban, Dániában) Cranz Grönland-históriája meglehetősen jól ismertnek, kutatottnak számít (HARBSMEIER, 1994, 2001; THOMAS, 2003; LÜSEBRINK, 2006; WOLF-CIPOLLONI, 2007). A magyar fordítás ugyanakkor *nincs jelen* ezekben a kutatásokban. Ismereteim szerint gyakorlatilag nem is tudnak róla.

Nézzünk meg most néhányat a mű közelebbi-szűkebb-magyarországi kontextusai közül. Az etnográfiai-antropológiai ismeretszerzésnek vajon milyen konkrét útjai-módjai jelennek meg a Grönland-história 1810-es magyar fordításában, illetve annak keletkezési körülményeiben?

Dobosy Mihály egyszerű vidéki lelkész volt, a református egyház szolgálatában (4. kép). Nem tudunk róla sokat – Szentesen született (1780-ban), Debrecenben tanult –, ám akad egy a témánk szempontjából kiemelkedő jelentőségű esemény az életrajzában. 1805-ben egy évet a göttingeni egyetemen tanult. Ahogy a Cranz művéhez írott *A' Fordítónak Előbeszédében* elmondja, akkora hatással voltak rá az ott hallgatott kurzusok egyrészt, valamint az egyetem természethistóriai kabinéjében látott tárgyak másrészt, hogy elhatározta, hazatérése után nálunk is igyekszik meghonosítani az új „Geographiát”, amit „az Ethnographiával összevoglalnán” ott tanítanak (Dobosy Mihály terminusai, lásd CRANZ, 1810, vi.). Így is tett. Hazatérése után elkezdett fordítani: a korszak új, utazásokkal és felfedezésekkel kapcsolatos német nyelvű irodalmának – így például Johann Wilhelm von Archenholz (1741–1812) és Joachim



4. kép Dobosy Mihály portréja

Heinrich Campe (1746–1818) műveinek – egyik fontos itthoni tolmácsolója lett. Dobosy Mihály egész életében megmaradt vidéki lelkipásztornak és tanárnak, ugyanakkor aktív szerepet vállalt a reformkori kultúrpolitikai törekvésekben, mozgolódásokban az 1810-es évektől egészen az 1848-as forradalomig.

Mi volt az az új „etnográfiaival összevagyott geográfia”, amiről a Cranz művéhez írott *Előbeszéd*ben olyan elismerően beszél? Tekintve, hogy Dobosy megemlíti az egyik göttingeni tanárának a nevét is – ő Arnold Hermann Ludwig Heeren (1760–1842) (CRANZ, 1810, vi.) –, megnéztem

a Georg August egyetem 1805. évre vonatkozó tanrendjét, hogy ez a professzor akkor és ott milyen tárgyakat oktathatott. E korabeli *Lehrangebotok* jó része ki van adva (lásd MELO ARAÚJO, 2012, Anhang): ezek szerint Heeren 1805-ben előadásokat tartott például „Alte oder so genannte Universal Geschichte” (Régi vagy úgynevezett egyetemes történelem) címmel, de volt kurzusa egy másik témában is – minden valószínűség szerint ez utóbbi volt az, amiről Dobosy Mihály akkora lelkesedéssel írt. Ez a kurzus a következő címet viselte: „Allgemeine Länder- u. Völkerkunde, oder einen crit. u. systematischen Inbegriff (sic!) unserer gegenwärtigen Kenntnisse der Erde und der sie bewohnenden Völker” (Egyetemes Ország- és Néptudomány, azaz kritikai és rendszeres [áttekintése] a Földdel és az azt lakó népekkel kapcsolatos jelenkori ismereteinknek) (MELO ARAÚJO, 2012, 274. Anhang). Vagyis, amit Dobosy Mihály 1806-tól kezdődően Magyarországra importálni próbált, az minden valószínűség szerint az „Allgemeine Länder- u. Völkerkunde” volt: azaz *egyetemes néprajz*, az általános (társadalmi, kulturális, és minden bizonnyal úgyszintén fizikai) antropológia késő 18.–kora 19. századi német változata.⁴ Ugyanakkor

⁴ Dobosy *Előbeszéd*be foglalt visszaemlékezése explicite tárgyalja az utazás révén elérhető újfajta tudást, az arra épülő új tudományt, valamint mindennek egyetemi szintű oktatását, mint követendő újdonságot: „Az Utazók Írásai a mai Literatúrának egy oly kedves új ágát teszik, mely tsak a múlt század közepe óta virágzik, és ily kevés idő alatt, álmélkodásra méltóképpen meggyarapodott. Nem is ok nélkül kedves ez; mert a tsupa gyönyörködtetésen kívül a tudománybéli pallérozódást is sokképpen elősegíti, és támogatja; a’ Földleírásnak és a Föld külömbkülömb népei eszmérésének ez az egy legfőbb kútfeje [...] Már ma a’ földleírást is (mely tsak magában száraz portéka) ezekkel össze-kötik, és a gyermekeknek

korántsem csak egy egyetemi kurzusról és a hozzá tartozó olvasmányokról, vagyis: szövegekről volt szó. A Georg August egyetem természethistóriai kabinetje, mint említettem, ugyancsak lenyűgözte lelkipásztorunkat, aki néhány ott látott „tárgyra” konkrétan is hivatkozott a Grönland-história magyar fordításában. Ezeket a hivatkozásokat összevettem a gyűjteménynek egy 1819-ből származó, meglehetősen részletes leírásával, amely a párizsi *Nouvelles Annales des Voyages* című korabeli periodikában látott napvilágot (MUSÉUM ETHNOGRAPHIQUE DE GOETTINGEN, 1819), és arra a következtetésre jutottam, hogy Dobosy Mihály mind az „északi” (arktikus), mind pedig az amerikai (észak- és dél-amerikai indián) részét láthatta ennek az Európa-szerte híres kollekciónak.⁵ Ami az amerikai részt illeti, lelkipásztorunk leírt például bizonyos tetoválási eszközöket (melyek nagy valószínűséggel az ún. délkeleti indiánok – Cherokee, Choctaw, Seminole stb. – kultúrájából származhattak a göttingeni gyűjteményben), továbbá megemlített bizonyos tetoválási ornamentumokat is, melyeket az arcra és a kézhátra alkalmaztak ugyanezek a délkeleti indiánok (valamint a karibi őslakosok – bár utóbbiakról akkoriban nagyon sokat már nem tudhattak Európában). Német kollégáknak köszönhetően 2015 augusztusában magam is végigböngészhettem a göttingeni egyetem etnológiai gyűjteményét. Megpróbáltam Dobosy Mihály szemével is nézni az ottani tárgyakat, és megérteni az ő lelkesedésének a mozgatórugóit.⁶

Ami ezeket a mozgatórugókat illeti közelebbről, Cranz Grönland-históriájának a magyarítása egy olyan *lokális-politikai* aspektussal bír, ami valóban egyedivé teszi azt. Dobosy Mihály fordítása nemcsak implicite, hanem explicite – bevallottan, kimondottan, sőt büszkén vállaltan – a kora reformkori Magyarország anyanyelvi tudományosságot teremteni igyekvő törekvéseinek a sorába illeszkedett. I. Ferenc Ausztriájának az irányából szemlélve mindez azonban egyfajta kulturális-politikai *szubverzió*nak, ellenállásnak, sőt felforgatásnak volt tekinthető, az osztrák tudományosságot a katolikus, jezsuita főiránynak feleltetve meg. Lelkipásztorunk maga is utal effélére az *Előbeszéd*ben és a lábjegyzetekben. A göttingeni „etnográfiaival összevoglalt geográfia” behozatalával Dobosy nyíltan és vállaltan a magyar nyelvű tudomány megteremtéséhez kívánt hozzájárulni, mégpedig nem osztrák, hanem *német* (és protesztáns!) egyetemi példaképek alapján (CRANZ, 1810, vi–vii.). Grönland-históriája

egyik nevelő tudományúl ezt választják. Sőt, a' Geographiát az Ethnographiával összevoglalnán, letzkéket olvasnak rá a' Profeszszorok még eddig egész Európában (tudtomra) tsak három helyen...” (CRANZ, 1810, iii–vi.)

⁵ A göttingeni Asch-gyűjteményről lásd HAUSER-SCHÄUBLIN – KRÜGER, 2007. Dobosy vizsgálódásának részleteit, és az Asch-gyűjtemény egyes darabjainak megfeleltethető leírásait egy másik, jelenleg készülő tanulmányomban kívánom összefoglalni.

⁶ Ezen a helyen szeretnék köszönetet mondani intézeti kollégámnak, Mészáros Csabának az Asch-gyűjteménnyel kapcsolatos, tanulságos beszélgetéseinkért.

ebben a tekintetben több más korabeli, a természethistória és az egyetemes néprajz területét érintő fordítás, illetve kompiláció sorába illeszthető, amelyeknek a forrásművei úgyszintén német nyelvű kiadásokból, német egyetemi példák közvetítésével készült magyarítások voltak: Georg Christian Raff, James Cook, Georg Forster, Jean-François de La Pérouse, Alexander von Humboldt stb. munkáinak magyar nyelvű átdolgozásai (Sz. KRISTÓF, 2011 és 2013, valamint a sajtó alatt és még „asztalfiókban” lévő tanulmányaim).

Azt is érdemes végül közelebbről szemügyre vennünk, hogy lelkipásztorunk *hogyan* kívánta elérni a célját. Hogyan kívánta meghonosítani az olyannyira megkedvelt „etnográfiaival összefoglalt geográfiát” Magyarországon? Azaz: mit is csinált David Cranz Grönland-történetjének a szövegével?

Először is, Dobosy nem az eredeti, első kiadásból dolgozott, amely nem kevesebb, mint négy hatalmas kötetre rúg és bővelkedik a missziós munka részleteire, a „pogányok” megtérésének a folyamatára, valamint általában a protestáns teológia „morva” ágára vonatkozó leírásokban és elmélkedésekben (CRANZ, 1765). Hanem egy másik, már eleve rövidített, egykötetes német kiadást választott a magyarítás céljára, nevezetesen az 1782-ben kiadott nürnbergi-lipcseit (CRANZ, 1810, vii.). Másodszor, még ebből a rövidebb szövegből is jószívrrel teljesen kihagyta a magáról a misszionáriusi tevékenységről és a „morva” teológiáról szóló passzusokat. Így az a szövegrész, ami aztán valóban magyar fordítást nyert, nem más lett a kezén, mint egy kettőszázhetvennyolc oldalnyi tömör, áttekintő leírása a grönlandi őslakosság hagyományos életformájának, valamint annak a földrajzi és természeti közegnek, amelyben ez az életforma akkoriban létezett. Huszadik századi tudományos kifejezéssel élve azt mondhatnánk, hogy Dobosy Mihály megalkotott egy *etnográfiai profilt* (ethnographic profile), egy általános etnográfiát vagy etnográfiai kismonográfiát a grönlandi inuitokról – anélkül, hogy ő maga valaha is felkereste volna őket. Az igazán lényeges itt, hogy *tudta*, hogy egy ilyennek hogyan kell kinéznie, milyen részekből, alfejezetekből kell állnia (természeti környezet, gazdálkodás, tárgyi kultúra és annak részei, szellemi/vallási kultúra és annak részei). Ez a tudása pedig – magának Cranznak a munkáján kívül – bizonyosan a göttingeni egyetemről, annak egyetemes néprajzi kurzusaiból származott.

Harmadsorban azonban lelkipásztorunk még ennél is többet és sajátosabbat tett – s ez az, ami mind a magyarítás, mind pedig az egyetemes néprajz (etnológia/antropológia) hazai története szempontjából kiemelkedő jelentőségűnek, valóban mérföldkönek tekinthető. David Cranz szövegéhez Dobosy odaillesztett egy igen gazdag *magyarázó-értelmező lábjegyzet-apparátust* is. A Göttingenben megismert és onnan ide transzplantálni kívánt „etnográfiaival összefoglalt geográfia” ezekben a lábjegyzetekben ugyanúgy megjelenik,

mint Cranz szövegének a fordításában – illetve szerkesztésében – magában. Azt láthatjuk, hogy a Heerentől tanult egyetemes néprajz egyfajta *lábjegyzet-tudomány*ként kerül át Magyarországra. Dobosy (láb)jegyzetek tucatjait illesztette terminusokhoz, kifejezésekhez, földrajzi és etnográfiai szakszavakhoz, amelyekről úgy vélte, hogy a hazai közönség számára magyarázni kell. Ilyen volt például a „Kolonie” (= „új üllés”), a „tengeri borjú vagy főka” vagy a „Skreling” = törpe (az inuitok gúnyos megjelölése a korai forrásokban) stb. (CRANZ, 1810, 7. skk.). Az inuit etnográfiára és a grönlandi természeti környezetre (növény- és állatvilágra) vonatkozó lábjegyzetek száma és terjedelme a magyar fordításban akkora, hogy szinte azt lehet mondani, Dobosy Mihály nem egy, hanem *két* magyar szöveget, *két* magyar tudományos regisztert is alkotott. Egyfelől egy „terepmunkán”, illetve az arról szóló beszámoló tudatosan szerkesztett rövidítésén alapuló etnográfiai profilt, másfelől pedig ehhez egy gazdagon annotált szakmutatót, egy etnográfiai-történeti-természettudományos (kis)enciklopédiát, amely aztán további betekintéseket kínált mind a grönlandi „terep” sajátosságaiba, mind pedig annak közelebbi ismerői – különböző korabeli utazók – munkásságába. A tudományos szövegek és regiszterek (diskurzusok) effajta duplikálódása, megsokszorozódása nem volt ritka jelenség általában 18–19. századi fordításirodalmunkban. Dobosy Mihály – és más korabeli fordítók – példája azt mutatja, hogy konkrétan az egyetemes néprajz (etnológia/antropológia) tudományának a „meghonosítási” folyamatában is tetten érhető. Felbecsülhetetlen tudománytörténeti értékét az adja, hogy rálátást enged a recepció, az interpretáció és az appropriáció (el-sajátítás) konkrét folyamataira, amelyeknek a jegyében eleink az egyes, külföldről származó tudományos szövegeket a késő felvilágosodás és kora romantika kori Magyarországon „domesztikálták.”⁷

Hogy a terepmunka mint tudományos megismerési módszer státusa mennyire képlékeny volt még, s hogy a belőle nyerhető ismeretanyagot mennyire áthatották *más* diskurzusok is, arra nézvést vegyük szemügyre a Cranz-kötet, illetve a Dobosy-féle magyar fordítás illusztrációit, összevetve azokat a szövegekkel. Ezek az illusztrációk sokat elárulnak arról, milyen sajátosságokkal rendelkeztek a felvilágosodás korának etnológiai/antropológiai reprezentációi, mennyire voltak valóságkövetők, empirikusak, illetve milyen elvek, eszmék szerint épültek fel.

Ami vizuális regiszterüket illeti, Cranz és Dobosy munkái nem különböznek lényegesen egymástól. A kiadásokat általában ugyanaz a nyolc különböző, fekete-fehér metszet kísérte. Ami a szöveges regisztert illeti, a német és a magyar szöveg, mint említettem, jelentősen eltér egymástól. Míg Cranz tág teret

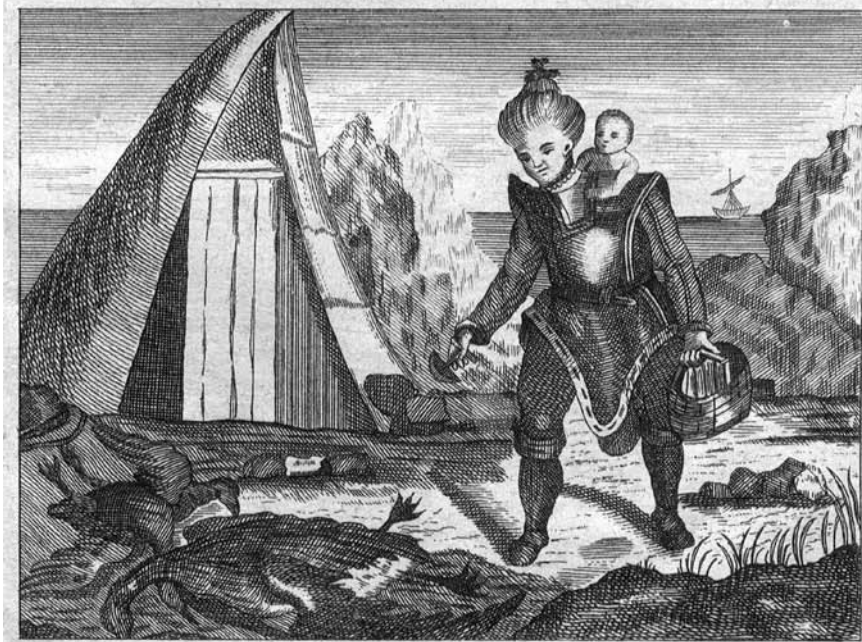
⁷ Ennek részletes kifejtését egy másik tanulmányra kell, hogy hagyjam.

szentel magának a missziós munkának, kronológiájának, aktuális eredményeinek, valamint a kereszténység szükségességének az őslakosok megmentése érdekében, Dobosy szövege – kihagyva mindezt – lényegében *egzotizálja* az inuitokat. Közelebbről megnézve az illusztrációkat azonban felmerül a kérdés, hogy vajon *valamiféle* egzotizálás és idealizálás nem foglaltatott-e benne már Cranz munkájában magában is? Ha jól megnézzük, hogy *mit* is ábrázolnak ezek a metszetek, nem nehéz észrevenni, hogy számos olyan vonásuk van, ami nem közvetlen vagy empirikus valóságközvetítésre, valóságábrázolásra utal. Nem nehéz észrevenni például, hogy mennyire nincsenek rajtuk például európai tárgyak: az európai (dán és német/morva) betelepülés, a kolonizáció, a tulajdonképpeni térítés nyomai leginkább hiányoznak (5. kép). Hogy ahol csak lehet, az őslakos tárgyi környezet *belső* struktúráját, pontos felépítését is igyekeznek bemutatni, sokszor mintegy *anatómiai* betekintést nyújtva az „idegen” világba, az „idegen” tárgyakba (csónakokba, kunyhókba) (6. kép). Hogy a tárgyi és környezeti elemek empirikus megfigyeléseit bizonyos *esztétikai, művészi* elrendezés is áthatja: a bemutatott szcénák életképszerűek, többször vannak külön férfi és külön női szcénák. Hogy az inuitokat leginkább a természet *egyszerű*, ártatlan gyermekeiként ábrázolják, akik békés szimbiózisban élnek zord környezetükkel. Ez utóbbi vonásnál maradvány, a képek – valamint a szövegek – tanúsága szerint őslakosaink igen ügyesek egyszerű és célszerű („hasznos”) tárgyak készítésében, ezek segítségével meg tudnak küzdeni kegyetlen környezetükkel, és fenn tudják tartani magukat. Megelégedetten, boldogan (ámde a szélesebb külvilágról tudatlanul) élik egyszerű életüket. Ez a Cranz illusztrációiról leolvasható – és szövegei által is alátámasztott – másság-reprezentáció minden bizonnyal a felvilágosodás sajátos univerzális történelemszemléletének, az emberi társadalom egyetemes és *stadiális*, fokozatos fejlődéséről vallott elképzeléseknek a lenyomata. Ennek megfelelően az inuitok – más „északi” és „déli” vadásznépkel együtt – az emberi társadalomfejlődés *kezdeti* stádiumát, vagy korabeli magyar kifejezéssel élve, „első grádicsát” képviselnék.

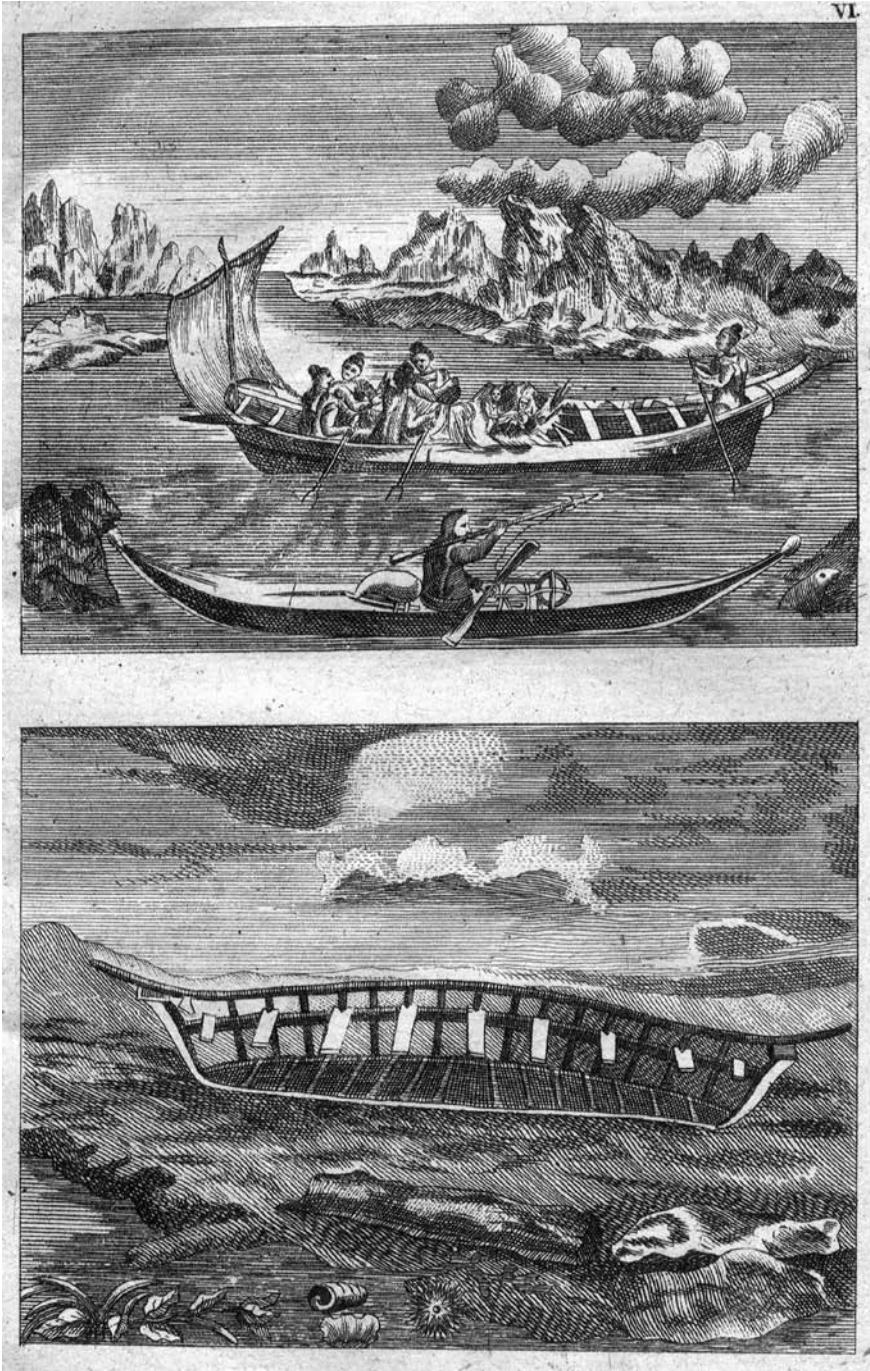
A terepmunka szempontjából nézve, a szöveges és képi reprezentációknak ezek a sokrétű, egymásra rakódó rétegei, egymás körül mintegy koncentrikus köröket alkotó, de egymásba is folyó kontextusai kiválóan mutatják, hogy mennyire bonyolult, sokrétű és „rejtelmes”, felfedezésre érdemes lehet egy még ilyen korai etnográfia-szerű ismerethalmaz is, mint amit Cranz Grönland-története – és Dobosy Mihály magyar fordítása – képvisel. Első pillantásra a két mű nem látszik másnak, mint valamely korabeli utazás – keresztény miszsió – végtermékének, empirikus, „terepmunkás” és vallásos ismeretek sajátos egybegyűrésének, valójában azonban igazi tudománytörténeti csemegét képviselnek. *Entangled history*-k, ahogy tanulmányom elején felvettem, amelyek arra várnak, hogy a kutató felfejtse a rétegeiket.



Tengeri borjú v. Főka.



5. kép David Cranz, Grönland históriája



6. kép David Cranz, *Grönländ históriája*

Konklúzióként – egyelőre – a következőket mondhatom. A grönlandi inuitok – vagy ahogy akkoriban Európában nevezték őket: az „eszkimók” – nem véletlenül kerültek az érdeklődés középpontjába a 18. század végén. Sajátos helyük volt a megszületőben lévő nyugat-európai antropológiák kultúra-klasszifikációiban (*Völkertafeleken*, népkarakterológiákban, természethistóriákban stb.), ami többé-kevésbé megfelelt annak a helynek, amit a különböző felvilágosodás kori történelemfilozófiák kijelöltek és körülírtak a számukra. Eszerint a reprezentáció szerint – más őslakos népekkel egyetemben – az inuitok képviselték az emberi társadalom fejlődésének az *első* fokát (HARBSMEIER, 1994, 2001). Ez az elképzelés nagy valószínűséggel abban is szerepet játszott, hogy *éppen ővelük* kapcsolatos, őrölk szól a magyar etnológia történetének itt tárgyalt egyik első „honosítása”. David Cranz – illetve Dobosy Mihály – munkája a későbbiekben szervesen beépült tudománytörténetünk 19. századi vonulatába. Hunfalvy János többször is felhasználta – mégpedig hivatkozottan – azt az 1870-es években a budapesti egyetem Földrajz Tanszékén tartott előadásában (HUNFALVY, 1995, 102–103.). Hunfalvynak ezek az előadásai pedig köztudottan az első rendszeres, tudományos és intézményes egyetememes néprajzi (etnológiai/antropológiai) egyetemi előadásoknak tekinthetők Magyarországon.

Cranz Grönland-történetével – sajátos módon – egy olyan etnográfia kanonizálódott szaktudományunkban, amely eredetileg nem tudományos igényű volt, s amelynek az első felhasználói sem tekintették kizárólagos megismerési módszernek a terepmunkát. Ugyanakkor, a tudományfejlődés iránya mégiscsak a terepmunka felé mutatott már: Dobosy Mihály tanulmányai, majd fordítása – s azzal együtt szerkesztésének, szövegrövidítésének a módzatai – alapvetően *ennek* az igénynek a meglétére utalnak. Ha a felvilágosodás az igazi tudást a módszeres gyűjtésben, gyűjtemények összeállításában igyekezett megtalálni – *Sammeln als Wissen* (lásd TE HEESEN – SPARY, 2001) –, a terepmunka végső soron az ismeretek autenticitásának a kereséséhez és igazolásuk igényéhez kapcsolódott.

Ez azonban már egy másik, későbbi történet, amelynek a magyarországi vonatkozásait más tanulmányokban szeretném majd számba venni.

IRODALOM

BITTERLI, Urs

1992 [1991] *Die Entdeckung Amerikas. Von Kolumbus bis Alexander von Humboldt*. Dritte Auflage. München, Verlag C. H. Beck.

BUZÁSI Enikő

2010 A 17. századi arisztokrata udvari kultúra formái Nádasdy Ferenc mecenatúrájának példáján: Egy interdiszciplináris kutatócsoport bemutatkozása. *Századok*, 144, 4, 849–852.

CRANZ, David

1765 *Historie von Groenland enthaltend Die Beschreibung des Landes und der Einwohner etc insbesondere die Geschichte der dortigen Mission der Evangelischen Brueder zu Neu-Herrnhut und Lichtenfels*. Mit acht Kupfertafeln und einem Register. Barbö, Heinrich Detlef Ebers, Leipzig, Weidmanns Erben.

1810 *Grönland históriája, melyben ez a' tartomány lakosival együtt leíródik és a' természeti-históriára sok jegyzések tételnek*. Fordította és egynehány világosító jegyzésekkel bővítette Dobosy Mihály Vaiszlói Réfor. Prédikátor. Grönland mappáival és rajztáblákkal. Buda, Landerer Anna.

1820 *The History of Greenland: Including an Account of the Mission carried on by the United Brethren in that country. With a Continuation to the Present Time; Illustrative Notes; and an Appendix, Containing a Sketch of the Mission of the Brethren in Labrador*. Vol. I–II. London, Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown.

FINDLEN, Paula

1994 *Possessing Nature: Museums, Collecting, and Scientific Culture in Early Modern Italy*. Berkeley – London, University of California Press.

GURKA Dezső

2003 Reflexiók és iniciatívák. Az Európán kívüli világ (re)prezentációja a göttingai egyetemen. *Magyar Filozófiai Szemle*, 3, 341–357.

GURKA Dezső (szerk.)

2010 *Göttingen dimenziói. A göttingeni egyetem szerepe a szaktudományok kialakulásában*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.

GYARMATI János (szerk.)

2008 *Taking them back to my homeland... Hungarian Collectors – Non-European Collections of the Museum of Ethnography in a European Context*. Budapest, Museum of Ethnography.

HARBSMEIER, Michael

1994 *Wilde Völkerkunde. Andere Welten in deutschen Reiseberichten der Frühen Neuzeit.* Frankfurt – New York, Campus Verlag. /Historische Studien, Band 12./

2001 *Stimmen aus dem äußersten Norden. Wie die Grönländer Europa für sich entdeckten.* Stuttgart, Jan Thorbecke Verlag. /Fremde Kulturen in alten Berichten/

HAUSER-SCHÄUBLIN, Brigitta – KRÜGER, Gundolf (szerk.)

2007 *Siberia and Russian America: Culture and Art from the 1700s. The Asch Collection.* Göttingen – Sibirien und Russisch Amerika: Kultur und Kunst des 18. Jahrhunderts. Die Sammlung von Asch. Göttingen. München – Berlin – London – New York, Prestel.

TE HEESSEN, Anke – SPARY, Emma C. (szerk.)

2001 *Sammeln als Wissen. Das Sammeln und seine wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung.* Göttingen, Wallstein Verlag („Wissenschaftsgeschichte”).

HUNFALVY János

1995 *Egyetemes néprajz (Ethnographia).* Dr. Hunfalvy János egyetemi nyilvános rendes tanár előadásai után szerkeszté Rácz Géza úr [Számos, a szöveg közé nyomott fametszettel illusztrálva] Budapest 1876/77. II. A kézírásos litográfia alapján közreadja Sárkány Mihály és Vargyas Gábor. MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest.

JARDINE, Nicholas – SECORD, James A. – SPARY, Emma C.

1996 *Cultures of Natural History.* Cambridge, Cambridge University Press.

KONTLER László

2004 Nemes és nemtelen vademberek. Civilizáció és faj Georg Forster Utazás a világ körül című művében (1777). In: DÉNES Iván Zoltán (szerk.): *A szabadság értelme – az értelem szabadsága. Filozófiai és eszmetörténeti tanulmányok.* 269–284. Budapest, Argumentum Kiadó.

LIEBERSOHN, Harry

1998 *Aristocratic Encounters. European Travelers and North American Indians.* Cambridge, Cambridge University Press.

2006 *The Travelers' World. Europe to the Pacific.* Cambridge – London, Harvard University Press.

LÜSEBRINK, Hans-Jürgen (szerk.)

2006 *Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt.* Göttingen, Wallstein Verlag. /Das achtzehnte Jahrhundert Supplementa/

MELO ARAÚJO, André de

- 2012 *Weltgeschichte in Göttingen. Eine Studie über das spätaufklärerische universalhistorische Denken, 1756–1815*. Bielefeld, Transcript Verlag.

MUSÉUM ETHNOGRAPHIQUE DE GOETTINGEN

- 1819 *Nouvelles Annales des Voyages*, 3, 449–452.

POÓR János

- 1985 August Ludwig Schlözer és magyarországi levelezői. *Filológiai Közlemény*, 31, 1–4, 133–143.
1988 *Megbékélés és újjáépítés 1711–1790*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó. /Magyarország története sorozat/

PRATT, Mary Louise

- 1992 *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London – New York, Routledge.

RUBIÉS, Joan-Pau

- 2007 *Travellers and Cosmographers. Studies in the History of Early Modern Travel and Ethnology*. Aldershot, Hampshire, GB – Burlington, VT, Ashgate Variorum.

SAID, Edward W.

- 1978 *Orientalism*. New York, Pantheon Books, Random House Inc.

STAGL, Justin

- 1995 *A History of Curiosity. The Theory of Travel 1550–1800*. Chur etc, Harwood Academic Publishers. /Studies in Anthropology & History, vol. 13./

SZ. KRISTÓF Ildikó

- 2008 A demonológia funkciói: misszionáriusok és indiánok az amerikai Délnyugaton (17–18. század). In: Pócs Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek. Vallásetnológiai fogalmak tudományos megközelítésben*. 115–134. Budapest, Balassi Kiadó. /Tanulmányok a transzcendensről VI./
2011 The Uses of Natural History. Georg C. Raff's *Naturgeschichte für Kinder* (1778) in its Multiple Translations and Multiple Receptions. In: ADAMS, Alison – FORD, Philip (szerk.): *Le livre demeure. Studies in Book History in Honour of Alison Saunders*. 309–333. Genève, Droz.
2012a The Uses of Demonology. European Missionaries and Native Americans in the American Southwest (17–18th Centuries). In: SZÖNYI György Endre – MACZELKA Csaba (szerk.): *Centers and Peripheries in European Renaissance Culture. Essays by East-central European Mellon Fellows*. 161–182. Szeged, JATE Press.

- 2012b Missionaries, Monsters, and the Demon Show. Diabolized Representations of American Indians in Jesuit Libraries of 17th and 18th Century Upper Hungary. In: KÉRCHY, Anna – ZITTLAU, Andrea (szerk.): *Exploring the Cultural History of Continental European Freak Shows and „Enfreakment.”* 38–73. Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing.
- 2012c Misszionáriusok és démonok. Az amerikai indiánok démonizált ábrázolása a felső-magyarországi jezsuita könyvtárakban a 17. és 18. századokban. In: LANDGRAF Ildikó – NAGY Zoltán (szerk.): *Az elke-rülhetetlen. Vallásantropológiai tanulmányok Vargyas Gábor tiszteletére.* 309–345. Pécs – Budapest, PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék, MTA BTK Néprajztudományi Intézet, L'Harmattan Kiadó, Könyvpont Kiadó.
- 2012d „Szep, majom, fekete ember, matska kepeket mutat neki”: a természethistória színtereinek textuális és figurális konstrukciója G. C. Raff tankönyvében, 1778/1799–1846. In: GURKA Dezső (szerk.): *Tudósok a megismerés színterein. A romantikus tudományok és a 18–19. századi tudóssztereotípiák.* 160–176. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.
- 2013 „Domesticating Nature, Appropriating Hierarchy: The Representation of European and Non-European Peoples in an Early-Nineteenth-Century Schoolbook of Natural History” In: DEMSKI, Dagnosław – SZ. KRISTÓF Ildikó – BARANIECZKA-OLSEWSKA, Kamila (szerk.): *Competing Eyes. Visual Encounters with Alterity in Central and Eastern Europe.* 40–66. Budapest, L'Harmattan.
- 2014a Local Access to Global Knowledge: Historia naturalis and Anthropology at the Jesuit University of Nagyszombat (Trnava), as Transmitted in its Almanacs (1676–1709). In: ALMÁSI Gábor (szerk.): *A Divided Hungary in Europe, vol. 1: Study Tours and Intellectual-Religious Relationships.* 201–228. Newcastle, Cambridge Scholars Publishing.
- 2014b The Representation of the Australian Aborigines in Text and Picture: Dr. Med. Pál Almási Balogh (1794–1863) and the Birth of the Science of Anthropology in Central Europe/Hungary. *Caiana Revista academica de Historia del Arte y Cultura Visual de Centro Argentino de Investigadores de Arte (CAIA)* (Buenos Aires), No 5. Segundo semestre, dossier special „Ciencia y Cultura Visual”. (szerk. Piroska CSÚRI – Mercedes GARCÍA FERRARI) 126–140.
- 2014c Az ausztrál bennszülöttek teste. Almási Balogh Pál ismeretlen kéz-irata és az etnológia (egyik) születése Magyarországon. In: GURKA

- Dezső (szerk.): *Egymásba tükröződő emberképek. Az emberi test a 18–19. századi filozófiában, medicinában és antropológiában.* 127–144. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.
- 2015 *A Távoli Másik* szövegekben és képekben a kora újkori Magyarországon: *historia naturalis* és antropológia a nagyszombati kalendáriumokban, 1676–1709 (1745), In: FÜLEMILE Ágnes – ISPÁN Ágota Lídia – MAGYAR Zoltán (szerk.): *Ethno-lore*, XXXII. 11–68. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont.
- 2016 „Indi legendi & scribendi usum mirantur.” Egy kulturális sztereotípiá múltjáról és régi magyarországi előfordulásáról. In: NYERGES Judit – VERŐK Attila – ZVARA Edina (szerk.): *MONOKgraphia. Tanulmányok Monok István 60. születésnapjára.* 435–446. Budapest, Kossuth Kiadó.
- 2016 [Megjelenés alatt.] Alexander von Humboldt és a Podmaniczkyak. Mozaikok a földrajz és az egyetemes néprajz 19. századi tudománytörténetéhez. In: GURKA Dezső (szerk.): *A báró Podmaniczky család a 18–19. századi magyar kultúrában.* (A 2015. június 5-i aszódi konferencia előadásai.) Budapest.
- THOMAS, Nicholas
- 1994 *Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government.* Cambridge, Polity Press.
- 2003 *Discoveries. The Voyages of Captain Cook.* London, etc., Penguin Books, Allen Lane.
- TÖRÖK Zsuzsanna
- 2015 *Exploring Transylvania: Geographies of Knowledge and Entangled Histories in a Multiethnic Province, 1790–1918.* Leiden, Brill.
- VERMEULEN, Han
- 2008 *Early History of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment: Anthropological Discourse in Europe and Asia, 1710–1808.* Leiden, Ridderprint.
- 2015 *Before Boas. The Genesis of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment.* Lincoln & London, University of Nebraska Press. /Critical Studies in the History of Anthropology/
- VISKOLCZ Noémi
- 2010 Nádasdy III. Ferenc gyűjteményei. *Századok*, 144, 4, 873–893.
- WOLFF, Larry – CIPOLLONI, Marco (szerk.)
- 2007 *The Anthropology of the Enlightenment.* Stanford, Stanford University Press.

KÉPEK JEGYZÉKE

1. *kép* David Cranz, *Historie von Groenland*, a második kiadás címlapja (BarbýLipcse, 1770). (Somogyi Könyvtár, Szeged)
2. *kép* David Cranz, *Grönlánd históriája*, Dobosy Mihály magyar fordításának címlapja (Buda, 1810). (Akadémiai Könyvtár, Budapest)
3. *kép* Metszet Cook hajónaplójából: Nootka (Nuu-chah-nulth) település. (*Captain Cook's Third and Last Voyage to the Pacific Ocean, In the Years 1776, 1777, 1778, 1779 and 1780. Faithfully abridged from the quarto edition.* London, John Fielding and John Stockdale. Országos Széchényi Könyvtár, Budapest)
4. *kép* Dobosy Mihály portréja (ifj. Kiss Bálint, 1840 körül). ([https://hu.wikipedia.org/wiki/Dobosy_Mih%C3%A1ly#/media/File:Dobosy_Mih%C3%A1ly_lelk%C3%A9sz_\(ifj._Kiss_B%C3%A1lint,_1840\).jpg](https://hu.wikipedia.org/wiki/Dobosy_Mih%C3%A1ly#/media/File:Dobosy_Mih%C3%A1ly_lelk%C3%A9sz_(ifj._Kiss_B%C3%A1lint,_1840).jpg))
5. *kép* David Cranz, *Grönlánd históriája*, Dobosy Mihály magyar fordítása (Buda, 1810), harmadik metszet. (Somogyi Könyvtár, Szeged)
6. *kép* David Cranz, *Grönlánd históriája*, Dobosy Mihály magyar fordítása (Buda, 1810), negyedik metszet. (Somogyi Könyvtár, Szeged)

ILDIKÓ SZ. KRISTÓF

„FIELDWORK” BEFORE THE TIME OF FIELDWORK: MIHÁLY
DOBOSY, THE GREENLAND INUITS AND THE EMERGENCE
OF ETHNOLOGY (ANTHROPOLOGY) IN HUNGARY
AT THE BEGINNING OF THE 19TH CENTURY

The article discusses a chapter from the reception history of the account of David Cranz entitled *Historie von Groenland* and published for the first time in 1765 in Barbö, Sweden and Leipzig, Germany. There was a Hungarian translation of this work that the author could locate in the special collections of a number of Hungarian libraries. The work was translated by Reverend Dobosy, a preacher of the Hungarian Calvinist Church, and was published in 1810 in Buda. The examination of the Hungarian version contributes to the understanding of the possible political implications of the translation of early ethnographic accounts from one language/cultural context to another. The author argues that Reverend Dobosy's work constituted a subversion towards Habsburg (Catholic and imperialistic) science. Reverend Dobosy's *Grönland históriája* belonged in this respect to a whole series of works aimed at producing natural history, world history and world ethnography in the Hungarian vernacular during the period concerned.

The author demonstrates how ethnographic fieldwork is represented in the act and the cultural context of the Hungarian translation in an era in which fieldwork as such was not privileged at all in gaining knowledge about non-European, „exotic” people. She analyses what Reverend Dobosy did with the original text of Cranz and pinpoints the textual and also visual/figural results of the kind of Enlightenment representation of the „first stage” of humanity that he relied on. Reverend Dobosy himself spent a year at the University of Göttingen as a student, saw its cabinet of natural history and took the example of German „ethnographical geography”, as he says, as something to be imported and followed in Hungary. His work is one of the most important sources of early ethnology (anthropology) in Hungary.

TEREPMUNKA TROPIKÁLBAN.¹ EGYENLÍTŐI KELET-AFRIKA
NÉPRAJZI MEGISMERÉSE A 19. SZÁZAD MÁSODIK FELÉBEN
ÉS EGY EHHEZ KÉSZÍTETT ÚTMUTATÓ

Miután legyőztük azt a sok nehézséget, amelyet mindenekelőtt a szuahélik és vanyikák kapzsisága és kéregetése valamint politikai gyanakvása fektetett utunkba, 1847. október 14. éjszakáján, alig hogy a hold valamennyire világítani kezdett, megkezdtem utamat. [...] Az útra hat vanyika és két mohamedán kísért el, melyek közül az egyik a nyelvtanárunk volt. Az utóbbi kettő – elsősorban a vadállatok miatt – puskával szerelte fel magát, míg a vanyikák mindegyike íjat és buzogányt, sőt egyikük pajzsot is hozott magával. A hat vanyika közül öt hordárként a legszükségesebb élelmiszereket, valamint egy ágyat szállított, mely matraccból, vászonlepedőből és egy szőnyegből állt. Valamennyien készen álltak, hogy átkeljenek a vadonon. A hatodik, egy idősebb vanyika félig mohamedán volt és – mint a legtöbb karavánvezető – erősen egy varázslóra emlékeztetett. Őt neveztük ki a csoport vezetőjének. Kora és gyenge egészségi állapota miatt le akartuk beszélni az útról és már egy másik vezetőt választottunk, ám ő – nem utolsósorban a megkereshető pénz miatt – a hordárként dolgozó fiával egyetemben mégis velünk tartott. Haza azonban már nem tudott jönni, mert a visszaúton meghalt. (REBMANN, 1858a, 3–4.)

Ezekkel a szavakkal kezdődik az az úti beszámoló, amely az Afrika belső területeinek feltárását célzó utazások közül a legelsőnek tekinthető. A német misszionárius Johann Rebmann vetette papírra, amikor a mai Mombasa közelében levő Rabbai Mpia nevű missziós állomást elhagyta, hogy mintegy 50-60 kilométerre behatoljon a földrész belsejébe. Első útja még nagyobb szenzációt nem keltett, ám második útján, 1848. május 11-én 150-200 kilométerre a partvidéktől egy hófedte óriáshegyet észlelt a horizonton: A Kilimandzsáro létezéséről szóló hír már bejárta a világot (REBMANN, 1858b, 30–31.). Másfél évre rá, 1849. december 3-án Johann Ludwig Krapf, Rebmann főnöke egy má-

¹ Porózus, szellős, meglehetősen merev és száraz fogású, hűvös megjelenésű gyapjú típusú szövet. Neve arra utal, hogy eredetileg trópusi öltözeteket készítettek belőle. (http://hu.texsite.info/Tropikal_szovet – utolsó letöltés: 2016. október 7.)

sik hófedte hegyet, a Mt. Kenyát pillantotta meg (KRAPF, 1858, II, 167.). Ezek a hírek, amelyeket még a földrész belsejében levő óriási (800 mérföld hosszú, 300 mérföld széles) tóról szóló mendemondák is kiegészítettek, arra indították a brit Királyi Földrajzi Társaságot, hogy nemcsak missziós utak esetleges eredményeire, hanem konkrét célú utazások beszámolóira támaszkodjanak Afrika belső területei földrajzi viszonyainak megrajzolásakor (MARSH – KINGSNORTH, 1966, 54.). Ezek a hivatalos expedíciók és a missziós utak egyaránt hozzájárultak Afrika néprajzi megismeréséhez is.

De vajon miért került sor erre ilyen későn? A sarkvidékeket leszámítva a 19. század közepére már valamennyi földrész belsejében járt expedíció és nagyjából mindegyik kontinens belső földrajzi viszonyait feltérképezték: 1860-ra még az Európától legtávolabbi és legutoljára felfedezett kontinens, Ausztrália sivatagos belső vidékein is átkelt a Burke és Wills vezette expedíció és bebizonyította: nincs a földrész belsejében a korábbi elméletekben szereplő nagy tó.²

Azt, hogy Afrika belseje maradt a legtovább ismeretlen, négy tényezőnek tulajdonítja a kutatás. Először is a Szaharának, amely a termékeny és az ókor óta jól ismert mediterrán partvidéket elvágja a trópusi Afrikától: bár vezettek rajta át karavánutak, ezek még a 19. században is veszélyesnek bizonyultak, a keleti felén átfolyó, Afrika belsejében eredő Nílus középső folyásánál pedig hatalmas mocsarak gátolták a haladást. A tenger felől Afrika földtani szerkezete miatt nem könnyű behatolni a folyók mentén úgy, ahogy azt például Észak-Amerika utazói tették: az ősmasszívum peremén vízesésekben, zúgóokban ömlenek a folyók az óceán felé, ráadásul a torkolatok környékét mangrove mocsarak és erdők teszik nehezen járhatóvá. Egyedül a Niger folyó volt az, amelynek futását már a 19. század első harmadában nagyjából tisztázta Mungo Park, Hugh Clapperton és Richard Lander. A harmadik tényező az európai telepek kései megjelenése volt. Az előbb példaként emlegetett Ausztrália partvidékén már a 18. század végén megtelepedett az európai ember és onnan indult a földrész belsejébe. Afrika partvidékén ugyan már a 15–16. században megjelentek az első (legtöbbször portugál) telepek, ám a trópusi körülmények nem kedveztek az itt lakók túlélésének, elvitte őket a láz. A portugálok ekkor még Afrika iránt érdeklődtek, ám hamarosan úgy találták, Afrika szerepe inkább az Indiába tartó tengeri kereskedelmi útvonalak ellátásában és védelmében jelentős (BOHANNAN – CURTIN, 1971, 255.). Csak Dél-Afrikában voltak a 18. századi európaiak számára is elviselhető körülmények, de a búr és a későbbi angol te-

² Bár mindkét vezető életét veszítette az úton, eredményeik: nem utolsósorban a számos megmentésükre küldött expedíciónak köszönhetően közismertek lettek. (https://en.wikipedia.org/wiki/Burke_and_Wills_expedition – utolsó letöltés: 2016. október 7.)

lepesek csak lassan hatoltak be a trópusi területekre és ott sokkal szervezettebb ellenállással találkoztak, mint az ausztráliai telepések (BOHANNAN – CURTIN, 1971, 283–285.). Végül azt is meg kell említenünk, hogy az Afrika belső területein élők jóval kevésbé intenzív kereskedelmi kapcsolatokat ápoltak a partvidékkel, és abban a korban jóval kevésbé értékes árucikkeket kínáltak, mint például India lakói, és ez sem csábította a földrajzi viszonyok tisztázását szolgáló expedíciókat. Afrika legismertebb árucikke a rabszolga volt, amelynek kereskedelmét éppen a 19. század elején tiltotta be Nagy-Britannia és az ő példáját követve más országok is (BOHANNAN – CURTIN, 1971, 270–272.).

Amilyen későn kezdődött Afrika tudományos megismerése, olyan nagy lépetekkel haladt. Segítette sok más tényező mellett az ipari forradalom kiterjedése, a technika és az orvostudomány fejlődése, az európai hatalmak vetélkedése (BOHANNAN – CURTIN, 1971, 312–314.). Ahogy említettük, Rebmann 1848-ban megpillantotta a Kilimandzsárót, Krapf 1849-ben a parttól már légvonalban nagyjából 400 km-re levő Kenyát is látta. 1851-ben Livingstone megérkezett a Zambézi partjára, 1859-ben pedig már a Nyasza déli sarkában állt meg. Egy évvel korábban Burton és Speke a korabeli karavánutat követve a Tanganyika-, majd Speke a Viktória-tónál is járt. Speke, Grant, Baker és Stanley utazásai az afrikai nagy tavak (miután az egy nagy tó sok nagy tónak bizonyult) elhelyezkedését és a Nílus futását tisztázta az 1860–70-es években (a legutolsó nagy, a Rudolf osztrák–magyar trónörökösről elnevezett tavat Teleki és Höhnél térképezte fel 1888-ban), majd Schweinfurth, Junker, Cameron, Stanley, Pogge, Wissmann és mások a Kongó medencéjét is bejárták. A századfordulóra a nagy hegyek sem maradtak rejtélyek többé: 1889-ben Meyer a Kilimandzsáró, 1899-ben Mackinder a Kenya csúcsára jutott fel, és 1906-ban az Egyenlítő környéke harmadik nagy hóval fedett hegysége, a Ruwenzori ormait is bejárta a Luigi di Savoya vezette expedíció. Alig hatvan év és a földrész szinte minden pontját föltérképezték, szinte minden jelentős népéről született néprajzi leírás. Éppen ezért érdemes röviden megvizsgálni, mi is történt ez idő alatt a nyugati néprajztudományban.

A vizsgált periódus elején épp egy határköre bukkanunk. Az antropológia történetét elemző művében T. K. Penniman a korszak legjelentősebb vízválasztójának Charles Darwin *A fajok eredete* című könyvének megjelenését tartja, amely 1859-ben történt. Az ezt követő időszakot „konstruktív periódus”-nak nevezi, míg az előtte levő időszakot olyan „konvergens kor”-nak tartja, amely az 1830-as évektől kezdve mintegy előkészítette a terepet egy ilyen integráns elmélet, azaz az evolúcióelmélet megalkotásához (PENNIMAN, 1952, 63.). Az evolucionista gondolat a Comte, Hegel, Marx és mások által előkészített filozófiai terepen olyan antropológiai munkákban öltött testet, mint pl. Morgan

Ancient Society (1877) vagy Tylor *Primitive Culture* (1871) című műve. Ám ezek előtt, a „konvergens időszakban” olyan munkák is napvilágot láttak, amelyek módszertani eredményekkel gazdagították az antropológiát, s így a 19. századi Afrika-kutatásra is hatottak. Például Adolphe Quetelet *Essai de Physique Sociale* (1835) című műve, amely a statisztikai módszer fontosságát hangsúlyozta az antropológiai kutatásokban, vagy megemlíthetjük Anders Retzius svéd professzor ma már (politikai alapon) sokat kritizált anatómiai rendszerét (koponya-index, brachicephalia, dolichocephalia stb.), akinek terminológiáját használta Közép-Afrikában például a megkérdőjelezhetetlen tekintélyű Georg Schweinfurth is (SCHWEINFURTH, 1878, 39.). De említhetünk még számos nagy összefoglaló munkát. James Prichard *Researches into the Physical History of Man* (1836–47) című könyvében az embertípusok fizikai megjelenésének különbségeit kutatta, azt firtatva, hogy a haj, bőrszín stb. eltérések mennyiben kezelhetők rasszjellegzetességekként. Fölvetette annak lehetőségét, hogy a bőrszín-különbségek nem a besugárzás erősségében kimutatható földrajzi eltérések miatt jönnek létre, hanem civilizációs különbségek miatt: a művelődés előre haladásával az emberiség bőrszíne világosodik. „Ádám és Éva fekete volt.” (PENNIMAN, 1952, 79.) Ez a gondolat érdekelte már az Afrika-kutatókat, még ha kritikai éllel is. David Livingstone például második nagy expedíciójáról, a Zambézi és mellékfolyóinak vidékére és a Nyasszához tett utazásáról szóló beszámolójában határozottan tagadja Prichard gondolatát, ő – a ma is elfogadott módon³ – a lakóhelyek különbözőségével magyarázza a színeltéréseket (LIVINGSTONE, 1865, 310.).

A *fajok eredetével* szinte egy időben, de már az evolucionista eszme talaján jelentek meg azok a könyvek – Theodor Waitz: *Anthropologie der Naturvölker* (1859–1872) és Adolf Bastian: *Der Mensch in der Geschichte* (1860) –, amelyek leginkább ösztönzően hatottak Tylor munkásságára (COCCHIARA, 1965, 122.). Alexander von Humboldt, az antropogeográfia jelentős alakja összehasonlító módszerei Tylor korai munkái mellett a diffúzionista és a kultúrkör elmélet híveire egyaránt hatottak (PENNIMAN, 1952, 89.). Edward Tylor a *Primitive Culture* című könyvében (1871) az emberiség teljes kultúrtörténetét igyekezett megírni. Célként a vallás eredetének tisztázását tűzte ki. Ezt végül az animizmusban, az emberi testtől függetlenül létező, szellemi lélekben való hitben találta meg (COCCHIARA, 1965, 126–128.), és ez a nézete ismét csak ösztönzően hatott egyes Afrika-kutatókra. Az egyetemi képzettséggel rendelkező – noha nem antropológus, hanem geológus (!) – Joseph Thomson a maszaik hitvilága ismertetése során valószínűleg éppen – a formális egyetemi képzettséggel nem rendelkező! (PENNIMAN, 1952, 179.) – Tylor elmélete miatt jegyzi meg: nem

³ Lásd ezzel kapcsolatban CAVALLI SFORZA, 2002, 21–25.

tud arról, hogy hisznek-e az álmukban a testükön kívül bolyongó lélekben (THOMSON, 1887, 259.).

A század második felének tudománya, a „konstruktív periódus” (1859–1900), különösen annak vége felé, már jóval elvontabb kérdéseket tárgyalt, semhogy az adatgyűjtéssel foglalkozó felfedezők munkásságát befolyásolhatta volna. Noha a felfedezések miatt az antropológia egyik fő iránya éppen a „primitív” népek szokásainak, viselkedésének kutatása lett, ezt inkább az emberiség fejlődéséről alkotott elméletek alátámasztására, a kultúra keletkezésének, vándorlásának bizonyítására, nyomon követésére használták (PENNIMAN, 1952, 146.),⁴ és kevésbé a visszacsatolásra, azaz arra, hogy a „terepen” mozgó fölfedezőknek kutatási vezérfonalat adjanak. Mindazonáltal az antropológia tudományát az „alsóbb szinteken”, múzeumokban, kutatási egyesületekben művelők igenis törekedtek arra, hogy az utazókat némi antropológiai tudással felvértezzék, illetve segédkönyvet írjanak számukra (és közreműködőként néhány nagy nevet is megnyertek). Igaz, mire ezen művek legtöbbje elkészült (a legelső és legismertebb a tudomány fejlődését előmozdító brit egyesület⁵ megbízásából írt *Notes and Queries on Anthropology* első kiadása 1874-ben látott napvilágot), már csak kisebb fehér foltok maradtak a térképeken, de az itt élő népek megismerésében és a részletesebb térképező utazások antropológiai anyagának gyűjtésében ezek az útmutatók nagy segítséget adhattak.⁶ Tanulmányom második felében egy ilyen, Kelet-Afrikáról szóló útmutatóval szeretnék foglalkozni.

A 19. században egészen az 1880-as évekig Afrika gyarmatosítása a parti területekre szorítkozott és elsősorban angol, francia és kis részben belga, illetve portugál fennhatóságot jelentett. 1871-ben azonban megalakult a Német Császárság és tényleges vezetője, Bismarck figyelme a kezdeti vonakodás után a gyarmatosításra is kiterjedt. A német kancellár európai tekintélyére jellemző, hogy 1884 novembere és 1885 februárja között Berlin adott otthont annak a konferenciának, amely alapcélként a Kongó-medence ügyének rendezését (belga fennhatóság, de szabad kereskedelem), általános célként pedig a protektorátusok rendszerének kialakítását határozta meg. Az itt rögzítettek folyományaként az 1886-ban és 1890-ben szignált szerződések német és brit érdekszférákra osztották fel Kelet-Afrikát: a mai Kenya és Uganda brit, míg Tanganyika (a mai Tanzánia Zanzibár nélkül), valamint Ruanda és Burundi német fennha-

⁴ Ilyen munkák pl. Sir John Lubbock: *The Origin of Civilisation* (1870) – magyarul: *A történelem előtti idők* (1876) – vagy Edward Westermarck: *The History of Human Marriage* (1891) – magyarul: *Az emberi házasság története* (1910) című könyve.

⁵ British Association for the Advancement of Science. Az 1892-es 2. kiadás már az Antropológiai Intézet szárnyai alatt készült.

⁶ Készült ilyen segédlet osztrák–magyar kutatók számára is, például a Panther hadihajó új-guineai útjához, amelyet Vargyas Gábor mutat be a Néprajzi Múzeum óceániai gyűjteménye kapcsán (VARGYAS, 2008, 246–248.).

tóság alá került (MARSH – KINGSNORTH, 1966, 87–91.). E Német-Kelet-Afrikának nevezett terület néprajzi megismerésének elősegítésére készítette el a berlini Királyi Néprajzi Múzeum megbízásából dr. Felix von Luschan útmutatóját.

A német gyarmati területek tudományos kutatása fórumaként Alexander von Dankelmann, a berlini Földrajzi Társaság (Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin) főtítkára folyóiratot alapított *Mittheilungen von Forschungsreisenden und Gelehrten aus den Deutschen Schutzgebieten* címmel. Ez a folyóirat 1892-ig gót betűkkel, az után már latin betűkkel jelent meg, 1907-től egyszerűbb címen (*Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten*) és még a német gyarmati rendszer összeomlását is túlélte. 1920 és 1925 között ugyan szünetelt, de a gyarmati gondolat ébrentartásáért 1925 és 1929 közt újra megjelentették. Végleges megszűnése összefüggött utolsó szerkesztője, a Kilimandzsáró első megmászója, Hans Meyer halálával (GRÄBEL, 2015, 70–75.). E folyóirat 9. évfolyamában, 1896-ban látott napvilágot Luschan 9 oldalas útmutatója: *Instruktion für ethnographische Beobachtungen und Sammlungen in Deutsch-Ostafrika* címmel.

Az útmutató készítője a maga korában kifejezetten híres ember volt. Alsó-Ausztriában született, végzettségére nézve orvos, több expedíció résztvevője, számos más tudományos szakmunka szerzője. 1886-ban került Berlinbe, a Királyi Néprajzi Múzeumba Adolf Bastian helyetteseként, majd főnöke halálát követően 1905-től ő lett az Afrika és Óceánia osztály vezetője. Hat évvel később pedig a mai Humboldt Egyetemen (akkor Friedrich Wilhelm Universität) őt nevezték ki az újonnan alapított Antropológiai Tanszék első vezetőjének. Ma is ismert hagyatéka a zenei allúziókat keltő ún. Luschan-féle kromatikus skála, amely az emberi bőrszín osztja 36 kategóriára.⁷

Luschan kelet-afrikai kutatási és gyűjtési útmutatójának elemzésére több szempont adódik. Legkézenfekvőbb az lenne, ha össze tudnánk vetni a Kelet-Afrika néprajzáról szóló korábbi publikációkkal: vajon honnan vette azt a tudást és ismereteket, amelyekre alapozott? Ugyancsak érdeklődésre tarthat számot annak vizsgálata, mennyire helytálló a mai ismereteink fényében az a kép Kelet-Afrika néprajzáról, amely Luschan útmutatójából kiviláglik. Mindezek azonban ennek a tanulmánynak a kereteit szétfeszítenék, ezért jelen esetben három szempontot vennék szemügyre: 1. Mennyire írja le ez a 88 pontból álló szempontrendszer egy nép teljes kultúráját (ebben az esetben a George Peter Murdock-féle Human Relations Area Files – MURDOCK et al. 1987 – rendszerével vethető össze). 2. Mennyiben bővebb vagy hiányosabb Luschan útmutatója.

⁷ Bár a leírásban használta a színeket, maga Luschan ellenezte az emberek bőrszín alapján történő megkülönböztetését. Az életrajz forrása: https://en.wikipedia.org/wiki/Felix_von_Luschan – utolsó letöltés: 2016. szeptember 14., amely Andreas E. Furtwänglernek a *Neue Deutsche Biographie* 15. kötetében, 1987-ben napvilágot látott életrajzára alapoz.

tója, mint amit az angol antropológusok írtak (természetesen figyelembe véve a 9 oldalas és a több száz oldalas művek különbözőségeit). 3. Érdemes azzal a segédanyaggal is összevetni, amelyet az ugyancsak a Királyi Néprajzi Múzeum számára dolgozó H. Seidel Togo kutatói számára készített – bevallottan Luschan művét alapul véve (SEIDEL, 1897, 1.).

Luschan útmutatójának elején hangsúlyozza, hogy még milyen hiányosak az ismeretek Kelet-Afrika népeiről, ezért minden adatot és néprajzi tárgyat örömmel fogad: ez utóbbi esetében hosszan részletezi a gondos címkézés és csomagolás fontosságát. Az útmutató 88 pontját nagyon eltérő részletezettséggel tárgyalja, és az egyes pontok egyáltalán nem egyforma súlyúak: például külön pont foglalkozik a hasis élvezetével és egyetlen pontba sűríti a földművelésre vonatkozó összes kérdést. Az első 9 pont a meglátogatott település képével és az építkezéssel foglalkozik, a következő 13 pont a lakberendezéssel, a háztartási eszközökkel és az étkezéssel. A 23–38. pontok az emberek külső megjelenésével (ruhák, ékszerek) foglalkoznak, különös tekintettel a csonkításokra a foghegyezéstől a klitoridektómiáig. Csaknem féloldalas a fegyverekkel foglalkozó 39. pont, a 40. pontban külön kiemelve a kőfegyverek kérdését. Mindössze két pontban (egy hosszabb az állattartásról és egy rövidebb a földművelésről) irányít el a gazdálkodás kérdéseiben. Az élvezeti cikkek (dohány, hasis) külön pontokat érdemelnek, ahogy említés szintjén a játékok és a sportok is. Hosszabban részletezi a zeneszerszámok ügyét, de igazán részletesen a kereskedelem kérdéseit taglalja (pénz, súlyok, arányok és mértékek): nem véletlenül, hiszen jelentős részben ezek pontos ismeretén alapul az európai karavánok sikeres munkája. Az 55–64. pont a különböző háziipari tevékenységeket veszi sorra a fonástól a fémmegmunkálásig. A társadalmi kérdések közül legrészletesebben a jogszokásokat firtatja: ez is fontos a későbbi utazók szempontjából. Röviden kitér az emberélet fordulóira, majd az utolsó pontokban a vallás és mitológia kérdései, a természetismeret, a nép története következik s végül zárásként az antropológiai és nyelvi felmérések ismertetése, amelyekhez szakirodalmat is ajánl: Schmidt *Anthropologische Methoden*, Leipzig (1888), illetve von der Gabelentz *Handbuch zur Aufnahme fremde Sprachen* (Berlin, 1892) című munkáit.

A nemzetközi néprajzi és antropológiai kutatásban egy adott nép kultúrájának jellemzése során különböző területeket szoktak figyelembe venni. Példaként a Levinson főszerkesztésében megjelent tízkötetes *Encyclopaedia of World Cultures* (1991–96) szerkezetét tekintjük át, amely a legismertebb kultúráközi összehasonlító elemzés struktúráján, tehát a George Peter Murdock nevéhez köthető Human Relations Area Files (HRAF) rendszerén alapul.⁸ Ez

⁸ Murdock rendszerét megtévesztő módon Néprajzi Atlasznak (Ethnographical Atlas) is nevezte, a jelenségeket azonban nem térképen ábrázolta (MURDOCK, 1967).

összesen 79 aspektus alapján jellemzi az adott kultúrát, de mindegyik terület még további 5–9 alegységre bontható. A nagyobb aspektusok tehát a következők: bevezetesként a kultúra neve és önelnevezése, területi elhelyezkedése és eloszlása, népesedés, nyelv, történelem és kulturális kapcsolatok. Az anyagi kultúrát a településsel, építkezéssel és a gazdasággal (önfenntartás, kereskedelem, ipar, munkamegosztás, földhasználat) írják le. A társadalmi életet a rokonság (rokoni csoportok, leszármazás, rokoni terminológia), a családi élet (házasság, háztartás, örökösödés, szocializáció) és a társadalmi-politikai viszonyok (társadalmi szervezet, politikai szervezet, belső és külső konfliktusok kezelése) bemutatásával jellemzik. A szellemi életet a vallásos hit, a vallási gyakorlat, a ceremóniák (szokások), a művészeti tevékenység, a gyógyítás, a halál és a halál utáni élettel foglalkozó elképzelések ismertetésével mutatják be. Ezekbe a csoportokba sorolódnak be a mindennapi élethez (étkezés, lakás, ruházkodás-viselet, térhasználat, higiénia stb.) tartozó tevékenységek is, noha külön fejezetet nem kaptak. Ez természetesen egy kultúra teljességre törekvő leírását jelenti, egyáltalán nem törvényszerű, hogy ezek a részletek minden nép esetében megjelennek, illetve azonos fontossággal bírnak.

A *Notes and Queries on Anthropology* első kiadása 1874-ben jelent meg és olyan jeles antropológusok írtak benne fejezeteket, mint Edward B. Tylor vagy Augustus Pitt-Rivers (General Pitt-Rivers néven). Ez utóbbi még az első kiadás szerkesztésében is részt vett (GARSON – READ, 1892, v.). A kiadvány két nagy részre tagolódik: az antropográfiának nevezett első részben a fizikai antropológiai és orvosi (élettani) részletek szerepelnek a csontrendszertől az életfolyamatokon át a gyógyításig, míg a második a tényleges néprajzi rész. A második kiadás előszava szerint a néprajzi rész nem nagyon tér el az első kiadásban szereplőtől, az antropográfia azonban az eltelt idő tudományos fejlődését követve igen (GARSON – READ, 1892, iii–iv.). A néprajzi rész jobban kidolgozott pontjai a nem anyagi kultúrával foglalkoznak, s egyet lehet érteni a kiadvány egyik kritikusával, aki szerint „meglehetősen sok alfejezet foglalkozik az anyagi kultúrával, ám a kiadvány némileg zavaros szerkezete ezt elrejtí. [Példaként az első 10 fejezet: öltözködés, díszítés, testfestés-tetoválás, lakóhely, navigáció, úszás, szövés, kosárfonás, fonás, bőrmunkák. – B. B.] A szekciók egészen a hatodik kiadásig ugyanazok maradnak, csak az „Anyagi kultúra” fejezet alá vonják őket és sokkal tisztább szerkezetben jelennek meg.” (PETCH, 2007, 23.) A szellemi néprajz előtérbe kerülését jelzi, hogy a 70 alfejezetből csak 23 tekinthető a tárgyi kultúrával foglalkozónak, és olyan kifejezetten elvont témáknak is alfejezeteket szentelnek, mint az innováció, a változatok és a konzervativizmus. (Talán érthetőbb ez a szemlélet, ha megnézzük a szerzőt: Edward B. Tylor).

E két nagy általános leíró könyvvel összevetve Luschan írását, azt tapasztaljuk, hogy igazából a Murdock-Levinson-féle munka szerkezetének szinte

valamennyi alfejezetével foglalkozik, legalább említés szintjén, ugyanakkor a brit antropológusok elvontabb érdeklődését nem követi. A tárgyalt három korai útmutató közül a legtisztább szerkezetet Seidel togói munkája mutatja: A 150 alpont mindegyikét nagyjából egyforma (illetve a témához illeszkedő) részletezéssel kidolgozza és a következő nagy fejezetek alá rendezi:

1–23. Általános (ez valójában az, amit mi ma nagyon tág értelemben társadalomnéprajznak nevezünk az állami berendezkedéstől a jogszolgáltatáson át a temetkezésig). 24–40. Vallás (némileg meglepő módon ide rendezte a tényleges vallási néprajzi jelenségeken kívül pl. a számolást, a történelem számontartását, az antropológiai anyagot és a nyelvi minták kérdését is). 41–54. Település-építkezés. 55–78. Mindennapi élet (viselet, étkezés, játékok). 79–90. Művészi tevékenységek (a zenét a mindennapi élet részeként veszi sorra). 91–103. Fegyverek, vadász- és halászszerszámok. 104–110. Földművelés-állattartás. 111–117. Kereskedelem. 118–125. Fémmegmunkálás. 126–131. Fazekasság. 132–137. Famegmunkálás, hidak-csónakok. 138–140. Fonás-szövés. 141–150. Bőr- és egyéb munkák. Látható, hogy Seidelnél a szellemi és tárgyi anyag aránya kiegyensúlyozottabb (már ami a pontok számát illeti).

Bár arra vonatkozóan lehetnek kétségeink, hogy a teljes világot átfogó, és ezért óhatatlanul hosszadalmas (egy-egy alpontjaiban, pl. vallás (235.) kétszázat meghaladó kérdést tartalmazó) *Notes and Queries* kötetet mekkora haszonnal forgatták az ismeretlen terepen mozgó utazók, a rövidebb és célratörőbb, helyhez kötött útmutató minden bizonnyal elősegítette Kelet-Afrika néprajzi megismerését, amelyet a századforduló körül a német folyóiratokban megjelent néprajzi beszámolók kifejezetten megszorozódó száma is jelez.

IRODALOM

BOHANNAN, Paul – CURTIN, Philip

1971 *Africa and the Africans*. Garden City, N.Y., Natural History Press.

CAVALLI SFORZA, Luigi Luca

2002 *Genetikai átjáró. Különbözőségünk története*. Budapest, HVG.

COCCHIARA, Giuseppe

1965 *Az örök vadember. A primitív világ jelenléte és hatása a modern kultúrára*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.

GARSON, John George – READ, Charles Hercules

1892 *Notes and Queries on Anthropology*. (2. kiadás) London, The Anthropological Institute.

GRÄBEL, Carsten

2015 *Die Erforschung der Kolonien. Expeditionen und koloniale Wissenskultur deutscher Geographen, 1884–1919*. Bielefeld, Transcript.

KRAPF, Johann Ludwig

1858 *Reisen in Ost-Afrika ausgeführt in den Jahren 1837–55*. I–II. Kornthal – Stuttgart, Selbstverlage des Verfassers–Stroh.

LEVINSON, David (föszerk.)

1991–1996 *Encyclopaedia of World Cultures* I–X. New York, G.V.Hall & Comp.

LIVINGSTONE, David – LIVINGSTONE, Charles

1865 *Narrative of an Expedition to the Zambesi and Its Tributaries; and of the Discovery of the Lakes Shirwa and Nyassa 1858–1864*. London, John Murray.

LUSCHAN v. (Felix)

1896 Instruktion für ethnographische Beobachtungen und Sammlungen in Deutsch-Ostafrika. *Mittheilungen von Forschungsreisenden und Gelehrten aus den Deutschen Schutzgebieten*, IX. Band II. 89–99.

MARSH, Zoë – KINGSNORTH, G. W.

1966 *An Introduction to the History of East Africa*. Cambridge, Cambridge University Press.

MURDOCK, George Peter – FORD, Clellan S. – HUDSON, Alfred, E. – KENNEDY, Raymond – SIMMONS, Leo W. – WHITING, John

1987 *Outline of Cultural Materials*. New Haven, Human Relations Area Files Press.

MURDOCK, George Peter

1967 *Ethnographic Atlas*. [Pittsburgh], University of Pittsburgh Press.

PENNIMAN, T. K.

1952 *A Hundred Years of Anthropology*. London, Gerald Duckworth.

PETCH, A.

2007 Notes and Queries and the Pitt Rivers Museum. *Museum Anthropology*, 30, 1, 21–39.

REBMANN

1858a Rebmann's Reise nach Kadiaro und Teita-Land. In: KRAPF, Johann Ludwig: *Reisen in Ost-Afrika ausgeführt in den Jahren 1837–55*. II. 1–19. Kornthal–Stuttgart, Selbstverlage des Verfassers – Stroh.

1858b Rebmann's erste Reise nach Dschagga. In: KRAPF, Johann Ludwig: *Reisen in Ost-Afrika ausgeführt in den Jahren 1837–55*. II. 19–56. Kornthal – Stuttgart, Selbstverlage des Verfassers – Stroh.

SCHWEINFURTH Dr. Georg

- 1878 *Im Herzen von Afrika. Reisen und Entdeckungen im Zentralen Äquatorial-Afrika während der Jahre 1868 bis 1871.* Leipzig, Brockhaus. (első kiadás: uo. 1874.)

SEIDEL, H.

- 1897 Instruktion für ethnographische Beobachtungen und Sammlungen in Togo. *Mittheilungen von Forschungsreisenden und Gelehrten aus den Deutschen Schutzgebieten*, X. Band I. 1–25.

THOMSON, Joseph

- 1887 *Through Masai Land. A Journey of Exploration Among the Snowclad Volcanic Mountains and Strange Tribes of Eastern Equatorial Africa. Being the Narrative of the Royal Geographical Society's Expedition, to Mount Kenia and Lake Victoria Nyanza, 1883–1884.* London, Sampson Low, Marston, Searle & Rivington (első kiadás: uo. 1885.)

VARGYAS Gábor

- 2008 The Oceania Collection. In: GYARMATI János (szerk.): *Taking Them Back... Hungarian Collectors – Non-European Collections of the Museum of Ethnography in a European Context.* 207–248. Budapest, Museum of Ethnography.

BALÁZS BORSOS

FIELDWORK IN PITH HELMET. THE ETHNOGRAPHIC
EXPLORATION OF EASTERN EQUATORIAL AFRICA
IN THE SECOND HALF OF THE 19TH CENTURY AND A GUIDE
TO MEET THIS OBJECTIVE

In the middle of the 19th century the inner regions of Africa were unknown to Europeans, albeit the upper flow of the river Niger was discovered in the first decades of the 19th century and expeditions were made into the core of Sahara, but a real mapping of the continent dates back to 1848-1849, when German missionaries (Rebmann and Karpf) first reported of the snowy mountains in the hot continent. Hardly fifty years later the expedition of Luigi di Savoya reached the snowy peaks of the last remaining snowy mountains (Ruwenzori).

During these five decades a number of travellers went to Africa who were definitely skilled persons, and some of them even had a scientific career (Schweinfurth was a zoologist, Stuhlmann a botanist, Thomson a geologist). It is of central importance for an anthropologist to understand how these travellers perceived these peoples (since they were those Europeans who had the opportunity to meet them for the first time), in what way they were able to report of the culture of these peoples, how they could ensure their peaceful advancement via the knowledge of local relations and how they were able to filter information from these often hostile first encounters that (even nowadays) determine the scientific knowledge formed of these peoples. In order to help travelers, anthropologists compiled ethnographic guides, out of which the author provides a comparative analysis of the eastern-African guide by Felix von Luschan published in 1896.

PARADIGMAVÁLTÁSOK A FOLKLORISZTIKAI TEREPMUNKA
TÖRTÉNETÉBEN A 19–20. SZÁZAD FORDULÓJÁN
ÉS A 20. SZÁZAD ELSŐ FELÉBEN

A magyar folklorisztika keveset foglalkozott saját történetével, nem értékelte újra időről-időre saját múltját, szabta újra határait, rendezze át fogalmi hálóját. Az utóbbi két évtizedben nagy lépéseket tett e tudomány szak annak érdekében, hogy ez a helyzet változzon.¹ Ez a dolgozat a *Magyar népköltészeti lexikon* munkálatai során körvonalazódott, ahol a folyamatosan készülő szócikkek kritikai vitája során számos általános tudománytörténeti és elméleti probléma vetődik fel. Bár jelen kötet, és a kötet összeállítását megelőző konferencia elősorban a recens terepmunka-tapasztalatok kicserélésére szerveződött, talán nem teljesen érdektelen egy ilyen tudománytörténeti értekezés sem.²

A terepmunka vagy, ahogy a folklorisztikában hívják, a *gyűjtés* szükséges, de nem elégséges feltétele a folklorista munkájának, s az a kérdés, hogy a gyűjtő vagy a szakma mit kezd a felgyűjtött adatokkal, legalább annyira fontos, mint az, hogy miként jutott annak birtokába. Mivel a folkloristák idejének nagy részét a folklór-előadások összegyűjtése, rögzítése és filológiai apparátussal ellátott közlése foglalta le, kevesebb maradt az összegyűlt tudásanyag elrendezésére, értékelésére és értelmezésére. Mára több száz folyóméternyi folklórszöveg és dallam gyűlt össze hivatásos néprajzosok és önkéntes gyűjtők együttműködésének köszönhetően, amelyek más-más történeti korszakok eltérő gyűjtői magatartásának lenyomatai. Egy tudománytörténeti áttekintés során nem hanyagolható el ez utóbbi szempont: hogy *milyen módszerrel gyűjt valaki*, hiszen az alapvetően határozza meg a létrejövő gyűjtés milyenségét,

¹ Legfrissebb áttekintés: GULYÁS et al., 2011.

² E sorok íróját érte a nehéz, de megtisztelő feladat, hogy a népköltészeti kutatás szempontjából is releváns népzene-kutatók és fogalmak szócikkeinek java részét megírja. Az itt felsorakoztatott adatok így tehát nem alapkutatáson nyugszanak, hanem mind ismertek voltak korábban is. E dolgozat a folklorisztikai gyűjtés történetének hangsúlyait kívánja csupán áthelyezni, az egyes csomópontokat kívánja új megvilágításba helyezni. A jelen kötet alapját jelentő műhelykonferencia résztvevői nagy empátiával és érdeklődéssel viszonyultak az ott elhangzott problémafelvető előadáshoz. Ezúton szeretném megköszönni Juhász Katalinnak, Landgraf Ildikónak és Vargyas Gábornak kérdéseiket és megjegyzéseiket, kommentárjaik jelentősen szélesítették a dolgozat látószögét, gazdagították szempont-rendszerét.

s a különböző szemléletű gyűjtők által létrehozott produktumok egymás mellé rendelése nem feltétlenül indokolt.

Egy tudományág történetét több nézőpontból is meg lehet írni, s nem feltétlenül szükséges azt lineáris cselekményű fejlődésregény narratívába ágyazni. A tudománytörténet ugyanis nem a progresszív evolúció sémájával működik, sokkal inkább hasonlítható egy szinusz-görbéhez, amely hullámhegyeket és hullámvölgyeket alkot. A hullámok a folklorisztikát sem kerülték el, s ha valaki valamilyen téren előrelépett a tudományos gondolkodásban, attól más területeken még lehetséges, hogy semmi újat nem hozott, vagy éppenséggel visszalépésként értékelhető tevékenysége. A tudománytörténetek egyik gyermekbetegsége, hogy a nagy egyéniségek olykor teljesen akaratlanul is árnyékot vetnek a körülöttük munkálkodó kismesterekre, az utókor kultuszépítkezése pedig az alkotók életében kialakult hierarchiát tovább erősítheti. Az a tény, hogy a 20. század magyar zenefolklorisztikája nem csupán a népzene kutatás, vagy általában a zenetudomány számára hozott fontos eredményeket, hanem lényegében az egész magyar és egyetemes folklorisztika zászlóshajója volt, nem üres frázis. E kijelentés mögött csupán azt látni azonban, hogy a 20. századi egyetemes zenetörténetet két zseniális férfival ajándékozta meg a magyarság, akik nem melleleg az egyetemes folklorisztikát is fontos újításokkal gazdagították, a helyzet némileg leegyszerűsítő megközelítése. Ahhoz kétség nem fér, hogy Bartók Béla és Kodály Zoltán mind művészetében, mind tudományos működésében hatalmasat alkotott. E dolgozat a két mestert az őket körülvevő zene- és szövegfolkloristák hálózatában kívánja elhelyezni, rávilágítva módszerük erényeire és árnyoldalaira is. Ugyanakkor a nagy zenefolkloristák munkásságának tükrében más fénytörésbe kerülnek a folklorisztika egyéb területein, így a szövegfolklorisztikában munkálkodók eredményei és módszerei is.

A következőkben a 19–20. század fordulója és a 20. század közepe között eltelt időszak folklorisztikai teremunka-módszertanának főbb állomásait fogom bemutatni, az egyes fontosabb csomópontok történeti, társadalmi, sőt gazdasági, politikai és ha szükséges, személyes aspektusainak hozzárendelésével.³ A kulturális antropológiában a legelfogadottabb módszerré az *állomásozó terepmunka*, illetve a *résztevéő megfigyelés* vált, amelynek létrejöttében ugyan nagy szerepet játszottak a véletlenek, s keletkezése óta sok kritika éri, de máig ideált jelent minden – földrajzi vagy társadalmi térben – távoli kultúra megismerésében. A magyar folklorisztika történetét úgy is megírhatjuk, mint az ezen ideál felé való konvergálás történetét. Ennek során a 19. század óta kitüntetett,

³ Az értékelés elsődleges szempontjai a szakmai, történelmi, társadalmi aspektusok. A továbbiak, tehát a politikai, gazdasági, magánéleti szempontok a lábjegyzetekben kapnak majd helyet.

nagyra becsült műfaj, a népdal iránti érdeklődésnek, amely fokozatosan a népzene s a néptánc iránti érdeklődéssé szélesedett, lényegében sikerült is megközelítenie azt. Ebben a folyamatban a szövegfolklorisztikának csak kisebb szerep jutott, s csak időnként sikerült átvennie az irányítást.

A dolgozat megkísérli a terepmunka-módszertan evolúciójának fonalára felfűzni a 20. század zene- és szövegfolklór kutatását, minden korábbi rangsort félretéve. A hangsúlyok kijelölése, ami a zenei kompozíciókban is igen fontos feladat, elengedhetetlen a történeti folyamatok ábrázolásánál is. E munka nyomán követi továbbá a terepmunka-módszertan változásainak hatását a gyűjtés során létrehozott produktum mibenlétére, s az eltérő jellegű és minőségű folklór-adatok közti összehasonlítás problémáira is. Emellett hangsúlyozza, hogy a 19–20. század fordulójának, valamint a 20. század első felének szöveg- és zenefolklorisztikai kutatásai mennyire nem figyeltek egymásra, milyen sokszor beszéltek el egymás mellett. Végignézve a korszak tudományos eredményeit az a benyomásunk alakulhat ki, hogy tudományterületünk két nagy szegmense nem, vagy csak nagyon felszínesen érdeklődött egymás eredményei iránt. S nem egyszer fordult elő az a helyzet, hogy a két területen egymástól függetlenül fedezték fel nagyjából ugyanazt – anélkül, hogy egymás felfedezéseire reflektáltak volna. A zenefolklorisztika több tekintetben is megelőzte korát, évtizedekkel előbb alakította ki azokat a metódusokat, illetve tette fel azokat a kérdéseket, amelyek később a szövegfolklorisztikában is meghatározókká váltak.

A 19–20. század fordulója, a „boldog békeidők” utolsó három évtizede, a hobszawmi hosszú 19. század utolsó negyede a magyar művelődés történetének kiemelkedő időszaka. A gazdaság és a technológia rohamos változása a magyar társadalomban is megágyazott a modernségnek, ami egy teljesen új világkép és ízlésirány áttörését hozta, ezt minden középiskolai tankönyv leírja. A technológia fejlődése a folklór vizsgálatának két alapvető kérdésében is gyökeres változást hozott. A folklorisztika ugyanis két alappilléren nyugszik: egyrészt az adatközlőnek nevezett személy megközelítésének kérdésén, vagyis azon, hogy ki, hol, milyen körülmények között teremt kapcsolatot tudományágunk alanyával, a népnek nevezett entitás valamely tagjával, illetve azon, hogy az általa elmondottak miképpen kerülnek a papírra, vagyis a folklórelőadás pillanatfelvétele milyen fázisokon keresztül és milyen minőségben jut el lehetséges olvasójához. A legfontosabb kérdés az, hogy hogyan lehetséges, vagy lehetséges-e egyáltalán áthidalni a szóbeliség és írásbeliség közti szakadékot – s e kérdésre a különböző időszakok nagyon eltérő, egyúttal a saját korukra nagyon jellemző válaszokat adtak.

Néhány példát érdemes részletesebben is megnézni a hangrögzítés létrejöttét megelőző időkből. A 19. századi folklórgyűjtést a közvetettség fogalmával

írhatjuk le: az adatközlő és a redakció készítője többnyire nem azonos személy, Kriza János, Ipolyi Arnold, vagy akár Erdélyi János nem maga gyűjtötte az általa közölt szövegeket, hanem úgynevezett gyűjtőhálózat segítségével dolgoztak; diákokból, helyi értelmiségiekből álló szervezetük történetének szálait még csak most, a 21. század elején bogozgatják a kutatók.⁴ Az elhangzásától a lejegyzéséig, vagy akár nyomtatásban való megjelenéséig a folklórszöveg több kézen is átment, s közben változhatott, csiszolódhatott. Nagyon hasonló kép rajzolódik ki a korabeli kottás népdalgyűjtemények szemlézése során, amelyek szintén gyűjtőhálózatok segítségével alakultak ki, s a publikálás itt is – nagy vonalakban – a potenciális olvasóközönség, a zeneértő polgárság igényeit vették figyelembe a lejegyzések készítése közben, akárcsak a népmese- vagy népdalszöveg-gyűjtemények esetében (vö. PAKSA, 1988).

A folklorista szakma gyűjtőre, lejegyzőre, kiadóra való szétbontásának korát a tölcseres fonográf megjelenése zárta le, Vikár Béla alkalmazta minden valószínűség szerint az egész világon először a folklorisztikában, ő gyűjtött először folklórt fonográffal, de legalábbis az elsők között volt.⁵ A hármas szereposztás egy nevezőre került azzal, hogy a tölcserbe éneklés képes volt rögzíteni a pillanatot. A fonográf ugyanakkor az elvben legalábbis korlátlan visszahallgatást is lehetővé tette, ami a lejegyzések készítésénél szinte tökéletes pontosságot implicált. Vikár ugyan maga nem jegyezte le dallamait, nem a zenei lejegyzés úttörője volt, de több ponton is paradigmaváltónak tekinthető, még ha a közvetlen utókor nem is ismerte fel minden újításának jelentőségét (LANDGRAF, 2010, 514–515.). Egyfelől, mint fentebb már szó volt róla, a hangrögzítésben rejlő lehetőségek felismerőjeként és kiaknázójaként emlékezhet rá az utókor. Másrészt, s ezt már kevesebben tudják, a kifejezetten szövegfolklorista Vikár az elsők egyike volt a gyorsírás lejegyzésben való alkalmazásában is, mert bár a módszer öelőtte is ismert volt, s a folklór iránt érdeklődők is tudtak róla, gyorsírással lejegyzésű folklórszövegek eddig nem kerültek elő nagy számban az archívumokból.⁶ Továbbá, és ez talán legnagyobb érdeme, bár nem élt falusi kör-

⁴ Kriza gyűjtőhálózatáról lásd SZAKÁL, 2012. A korabeli gyűjtőkről és gyűjtésről, valamint a gyűjtőhálózatok egyes tagjairól és az adatközlőkről legrészletesebben: DOMOKOS, 2015. Erdélyi munkamódszere valamelyest eltér Ipolyi vagy Kriza esetétől, hiszen ő a Kisfaludy Társaság pályázatára levélben beérkezett adatokat használta fel jeles gyűjteményeiben. Így tehát nem hogy adatközlőit, de gyűjtőit, beküldőit sem ismerte személyesen, s így az adatok minősége még bizonytalanabb, mint a másik két gyűjtés esetében.

⁵ Vikár Béla elsőségéről és az erről szóló vitáról lásd SEBŐ, 2006, 24–29.; LANDGRAF, 2010, 514–515.

⁶ Vikár gyorsírással lejegyzett, majd később átírt, de máig publikálatlan vegyes műfajú népköltészeti és népszokás gyűjtése az MTA Kézirattárában található: LANDGRAF, 2010, 517–519. Pápay József szibériai terepmunkája során szintén alkalmazta a gyorsírást jegyzetek készítésére, emellett folklóradatok lejegyzésére is. Ezek egy részét átírták, másik része máig gyorsírással formában férhető hozzá. Ezért az információért Vargyas Gábornak tartozom köszönettel.

nyezetben, mint például a vele egy időben vidéki lelkészként szolgáló Kálmány Lajos, mégis maga ment gyűjteni, s nem csak hogy falura szekerezett „le” emiatt, hanem adatközlőit saját otthonukban igyekezett felkeresni. Vikár számára fontos volt a miliő, dalosai, mesélői környezetének megismerése is, a falusi emberekkel való kapcsolat minél szorosabbra fűzése (LANDGRAF, 2010, 516.). Azt ugyan nem állíthatjuk, hogy idehaza Vikár lett volna az első résztvevő megfigyelést folytató személy, azt azonban igen, hogy személyében az adatközlő fogalmának teljes körű átértékelőjét is tisztelhetjük.

Vikár személye azért is kiemelkedő jelentőségű, mert ő egyszerre ismerte fel a szöveges és zenés műfajok gyűjtésének jelentőségét, s nem gondolta elválaszthatónak a kettőt egymástól. Ha nem is mozgott mindkét területen egyenlő rutinnal, általa találkozott egy pillanatra és egy ponton a szövegfolklorisztika a zenefolklorisztikával, hogy aztán útjaik újra elváljanak.

E tekintetben Bartók Béla és Kodály Zoltán gyűjtői működése akár viszszafelelésnek is tekinthető. Ők is maguk mentek gyűjtéseik helyszínére. Mind Bartók, mind Kodály hangsúlyozta, s többször megfogalmazták, leírták, hogy életük legnagyobb élménye volt a gyűjtés, pályafutásuk legboldogabb pillanatai a falusi emberekkel való találkozások voltak, hogy az eldugott településeken töltött órák és napok egészen más emberré formálták őket. Egy-egy településen azonban nem időzhettek sokat, hiszen koncepciózus kutatókként, totalításra törekedve, az egész nyelvterületet kívánták felgyűjteni. Bartók még a magyarokkal együtt élő nemzetiségek zenéjét is a maga teljességében kívánta megismerni. Kodály pedig a történeti források feltárását tartotta második legfontosabb tudósi hivatásának. Nem rajtuk múlt, hogy a nagy terv nem sikerülhetett. Bartók, az elvek embere, Trianon után nem volt hajlandó többet gyűjteni, s Kodály is viszonylag keveset tudott erre szánni az idejéből, az elvi okok mellett mindkettejük esetében anyagi, valamint magánéleti, illetve művészi karrierjükkel összefüggő okai is voltak a gyűjtőutak elmaradásának.⁷

⁷ Bartók élete folyamán számos nyilatkozatában, vallomásában beszélt kategorikus döntésének okairól. Ezekben nem teljesen konzekvensen indokolja gyűjtői tevékenysége feladását. Elsődleges érve az volt, hogy a határok lezárásával a számára legkedvesebb régiók – Erdély és a Felvidék – elérhetetlenné váltak (pl. egy a *Pesti Hírlap* 1925. május 31-én megjelent számában Kosztolányi Dezsőnek adott interjújában. Lásd BARTÓK, 2000, 57–61. különösen 59.). Gyakori érve volt még, hogy a folklorisztikai gyűjtésre az ország nehéz gazdasági helyzete miatt a két világháború között szinte lehetetlen volt támogatást szerezni (lásd *Önéletrajz*, in BBÖI 1966, 8–11, 11.). Ehhez társul még az a tény is, hogy a Monarchia felbomlása után akadémiai tanári fizetése csökkent, s nem fedezte megfelelő mértékben maga és családja létfenntartásának költségeit, mint korábban. (Bartók Béla 1906-tól, diplomaszerezését követő évtől 1934-ig volt a Magyar Királyi Zeneakadémia, a mai Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem jogelődje, Zongora Tanszékének tanára. Ezt a foglalkozást nem különösebben kedvelte, sokszor hiábavalónak érezte, de megélhetésének alapja volt egészen addig, amíg 1934-ben az MTA kutatói álláshelyet nem szervezett számára a nép-

Módszerükre jellemző, hogy többnyire nem saját portájukon látogatták meg a dalolni, muzsikálni tudó parasztokat. A levelezésből rekonstruálható, hogy egy-egy faluba való megérkezésük előtt minden esetben tájékozódtak a helyi viszonyokról: felvették a kapcsolatot a helyi értelmiséggel, akik előkészítették számukra a gyűjtést, például azzal is, hogy kiválogatták a megfelelő énekeseket, akiket egy adott időpontra az iskola, parókia stb. elé rendelték (BARTÓK, 1955). Mindkét előző állítás csak részben igaz persze, hiszen mindennek az ellenkezőjére is akad példa. Egy érdekes esetet érdemes hosszabban is idézni.

*Ó Libánfalva és Hodák! Mi szép emlékek! Elcsapott jegyző helyett ideiglenesen egy magyar »úriember« jegyzősködik (Madaras), aki ugyan a legnagyobb nyájassággal fogadott (a répai is; látszik az alispáni hatás). De ő magyar stílusban képzelte el a gyűjtést; felrendelik az embereket, megparancsolják, hogy énekeljenek, hajdút és egyéb kényszereszközöket nem kímélnék! Ettől eltekintve csak magyarul tud és folyton magyarul és magyarosan nógatta az oláh atyafiakat – a legnagyobb komolysággal; azok persze egy árvaszót sem értettek a beszédéből. [...] Mikor kiderült, hogy a jegyzői irodában nem megyünk semmire, mert a beidézett (és ügyetlenül megválogatott) emberek semmit sem tudtak, kijelentette, hogy parasztházba kell mennünk.*⁸

Bartók fennmaradt és kiadott levelezéséből rekonstruálható valamelyest a gyűjtéshez való hozzáállásuk, de azt hangsúlyozni kell, hogy csak valamelyest (BARTÓK, 1955, 1976, 1981). Összességében az mondható el, hogy igen kevésbé reflektálták a gyűjtés hogyanját és mikéntjét. Bartók a családtagjainak írott leveleiben leginkább a gyűjtött anyag mennyiségéről számolt be, vagy ritkán anekdotikus színezettel mesélt az énekesekkel való kapcsolatteremtés nehézségeiről, az idős asszonyok, vagy éppen a fiatal lányok meggyőzésének problémáiról, esetleg életképszerűen a gyűjtés olykor megkapó vagy éppen komikus jeleneteiről.⁹

dal-összkiadás előkészítésére). Az anyagi okok is közrejátszottak abban, hogy nemzetközi művészkarrierbe kezdett, s a gyakori külföldi turnék, az oktatás és a komponálás, valamint a korábban felgyűlt folklóranyag feldolgozása mellett ideje sem volt a további gyűjtésre. Bartók terepkutatásainak elmaradásában, s Kodály saját gyűjtéseinek megritkulásában szerepet játszhatott az is, hogy újabb generáció lépett színre, az 1920-as évektől a Kodály által irányított zeneszerzés tanszék bocsátott ki kiváló népzenei szakembereket, akik átvállalták ezt a feladatot.

⁸ Levél Bartók Béláné Ziegler Mártának Marosvásárhelyre, kelt Köszvényesremete, 1914. ápr. 12. (BARTÓK, 1981, 227–228.).

⁹ Utóbbira példa a sokat idézett, Geyer Stefi hegedűművésznőhöz 1907. augusztus 16-án Gyergyókilyénfalváról írott levele, amelyben egy hosszú párbeszédet rekonstruál, amely közte és egy idős parasztasszony közt zajlott le (BARTÓK, 1976, 120–123.). Vagy a Ziegler

Kodálytól egy rá jellemzően szűkszavú, pragmatikus tanácsokat tartalmazó levélrészletet érdemes idézni, barátjának, a népdalgyűjtő-tanár Péczely Attilának írott sorait:

*Különösebb instrukciókat nem tudnék, a gyakorlat a fő, az meghozza ami tán még hiányzik. Inkább több dalt mint kevesebbet feljegyezni, még ha közönségesnek, ismertnek látszik is, rossz, hamis, ritmustalan énekessel nem sokat vesződni, keresni jobbat, ez talán a legfontosabb.*¹⁰

Kodályt és Bartókot nem kisebb terv mozgatta, mint az egész nyelvterület teljes népzenei hagyományának feltárása. A 19. századi gyűjtések a gyűjtés áttekintettség, valamint a lejegyzés szabályozatlansága és a befogadói oldal igényeihez való túlzott alkalmazkodása miatt nem minősültek kellőképpen hitelesnek, nem tükrözték eléggé a szóbeliséget, ezért a modern népzene kutatás Kodály és Bartók által kialakított összetett tudományos elemzés céljára alkalmatlannak bizonyultak (lásd erről bővebben PAKSA, 1988). A későbbi tudományos népzene kutatás nem tekintette a 20. századi fonográf felvételekről készült lejegyzésekkel egyenrangú forrásnak a 19. századi kottás dalgyűjteményeket, ezek darabjai egyik rendszerezésbe (például a *Magyar Népzene Tára* kötetébe) sem kerültek be,¹¹ szemben a népköltészeti gyűjtésekkel, így a 19. században lejegyzett népmesékkel, amelyeket a 20. századi meseszövegekkel egyenértékűeknek tekintettek a mindenkor katalógusok. A fent leírt helyzet az oka annak, hogy Kodály és Bartók kifejezetten extenzíven gyűjtöttek, ami megszakította az intenzív gyűjtés felé való elmozdulás Vikár és Kálmány által megkezdett folyamatát.¹²

A terepmunka szemléletében azonban rendkívül újító megfigyelést is tett Kodály. Talán kevesen tudják, bár rendszeresen nem fejtette ki álláspontját, teljesen formabontó módon közelített egyéniség és közösség viszonyához. Szalay Olga a népzene kutató Kodályról írott monográfiájában a keveset és ritkán publikáló szerző megjelent írásaiban és hátrahagyott jegyzeteiben közel tíz különböző adatot talált erre vonatkozóan (SZALAY, 2004, 88.). Bartók és

Mártának, későbbi feleségének írott, Nyitráról 1909. február 4-én kelt levél szép, életkép-szerű beszámolója (BARTÓK, 1981, 187–189.).

¹⁰ Kelt 1925. július 30-án Budapesten (KODÁLY, 1982, 62.).

¹¹ Ez nem azt jelenti, hogy ne ismerték és használták volna őket, sőt, lényegében e kiadványok jelentették a kiindulópontot, például a gyűjtési helyszínek kiválasztásában, később történeti folyamatok vázolásánál is rendszeres hivatkozási alap maradt az összes jelentős 19. századi gyűjtemény.

¹² Kodály és Bartók hátrahagyott művei között nehéz a gyűjtés körülményeire, egyáltalán a gyűjtésről való elgondolásokra utaló nyomokat találni. Tevékenységük ezen részét alig reflektálták, tekintve, hogy a gyűjtés végeredményeként létrejövő produktum, a lejegyzett, letisztázott népdal volt végleges célja gyűjtéseiknek. Erről később bővebben.

Kodály fellépése előtt a közösség alkotó képessége mint a folklór-jelenség magyarázó elve általánosan elfogadott volt. Bár azt már Vikár Béla is felismerte, hogy néhány mesemondó vagy énekes egyéniség többet tud az átlagnál, s megérdemli, hogy teljes repertoárját felgyűjtse, a felismerést nem követte teoretikus megokolás. Kodály számos helyen hívja fel a figyelmet a falusi egyéniségek jelentőségére, illetve az egyéniségnek a közösség tükrében való vizsgálatára. Fontosnak tartja ugyanis, hogy megkülönböztessük az egyes dalosok – mennyiségi vagy minőségi tekintetben – átlagon felüli tudását az átlagostól, s azt is, hogy megvizsgáljuk, egy kisebb-nagyobb közösségben összességében milyen tudás él, s az hogyan oszlik meg az egyének között. Kodály tehát felismerte, hogy az extenzív gyűjtés nem lesz hosszú távon elegendő, tanítványait, így mindenekelőtt a tragikus sorsú Járdányi Pált, valamint Vargyas Lajost településmonográfiák készítésére sarkallta. Járdányi kidei, valamint Vargyas áji gyűjtése megvalósította Kodály terveit, sőt, talán túl is lépett azon, a társadalomtudományi gondolkodás felé szélesítve a folklorisztika horizontját.¹³

Bartók terepmunka újítása szintén az egyéniség–közösség dichotómiában ragadható meg. Számára természetes és magától értetődő volt, hogy az erdélyi és felvidéki magyar falvakban nem csupán a magyarok, hanem a velük együtt élő románok, szlovákok és cigányok zenéjét is gyűjteni kell.¹⁴ Az évszázadok óta együtt élő nemzetiségek ugyanis együtt hozták létre azt a zenei világot, amit a gyűjtő az adott területen találhatott. Az igazság másik oldala pedig az, hogy ha ő és Kodály nem végeztek volna random terepmunkát, egy bő évtized alatt bejárva a magyar nyelvterület, főként Erdély és a Felvidék nagy részét, akkor nem tudták volna megállapítani a népzene dialektikus tagolódását, kronológiáját, s nemzetiségi kölcsönhatásokban elfoglalt helyét, nem tudták volna lefektetni a népzene tudomány alapjait, amit az utána következő nemzedékek sora finomított tovább.

A hangrögzítés folklorisztikai felhasználásának egyik legfontosabb hozadéka a tökéletes szemléletváltás, ami elválasztja egymástól a 19. és a 20. század folklorisztikáját, s nem csupán a folklórgyűjtését. A fonográf ugyanis, köszönhetően a végtelen visszahallgatás lehetőségének, a korábbinál pontosabb írásos rögzítést tett lehetővé, sőt, az Bartók működésében és a nyomában járókéban, elemi követelménnyé vált.¹⁵ Az egyéniség fontosságáról Bartók is értekezett.

¹³ JÁRDÁNYI, 1943; VARGYAS, 2000. Vargyas Áj-monográfiájáról ebben az összefüggésben részletesen: MIKOS, 2015.

¹⁴ Erről mindenekelőtt *Népzeneünk és a szomszéd népek népzeneje* című terjedelmes, egykor önálló füzetként is megjelent tanulmányában értekezett. Lásd BBÖI, 403–461.

¹⁵ Lásd erről FUTÓ Andrásnak adott nyilatkozatát, amely a *Magyar Dal* című folyóirat 1936. januári számában jelent meg (BARTÓK, 2000, 156–159.).

Egyik jelentős, a gyűjtés célját és mikéntjét taglaló írásában részletesen foglalkozott az előadás szerepével, a paraszténekesek előadását – nyilvánvalóan saját előadóművészi tapasztalatai tükrében – a kiváló zeneművészekéhez hasonlította, akik minden alkalommal kicsit másként szólaltatják meg ugyanazt az alkotást (BBÖI, 1966, 582.). Bartók egész életében küzdött az általa hallottak és a hagyományos kottázás adta lehetőségek közti szakadék áthidalásával. Többször hozott döntést új kottajelek bevezetéséről, s élete folyamán számtalanszor hallgatta újra felvételeit, finomított korábbi kottáin (Vö. KERÉNYI – RAJECZKY, 1963).¹⁶ Az ő lejegyzései – szemben például Kodály dallamrögzítéseivel (lásd SZALAY, 2004, 84–95.) – az atipikusat keresik minden egyes előadásban, a pillanatot, az egyedit kívánják megragadni. Bartókkal a kutatás a típusról végérvényesen a variánsra irányította a figyelmet, ami alapvető szemléletváltást eredményezett, s valamelyest hozzájárult ahhoz is, hogy a hazai folklórgyűjtés a mennyiségi szemléletből a minőségibe fordulhatott át.

A szöveges folklórműfajok lejegyzése körül ugyanakkor jelentős polémikák nem voltak a 20. század első felében. A folklórszöveg-lejegyzés körüli heves viták a 19. század utolsó évtizedeiben zajlottak, legtöbbször a folklórögzítés hitelessége volt e viták tétje, amelyeknek a lejegyzés módja is részét képezte. A 20. század elején valamelyest nyugvópontra jutott a kérdés, ahonnan a fonográf megjelenése sem tudta kibillenteni.¹⁷ A 20. század első felének gazdasági-pénzügyi és intézményes körülményei nem kedveztek a terjedelmes prózafolklór műfajok gyűjtésének, a háborúban meggyengült országban nem volt központi akarat és igény a folklórgyűjtések támogatására. Nem ebben az időszakban jöttek létre a jelentős népköltészeti gyűjtemények Magyarországon, hanem az előtte lévő fél évszázadban, s különösen az 1840-es és 1850-es években, majd a kiegyezést követő időszakban, illetve a második világháborút követő három évtizedben.¹⁸ Az ekkor, a két világháború között intézményes

¹⁶ Az szintén a Bartók-család tagjainak visszaemlékezéseiből tudható, hogy Bartók számára mindennapos elfoglaltságot jelentett a fonográf-hengerek hallgatása, a lejegyzések pontosítása (Bartók szigorú időbeosztásáról, s benne a népdallejegyzés szerepéről: BÜKY szerk., 2009).

¹⁷ Lásd a Folklóre Fellows Magyar Osztálya megalakulása után kiadott részletes tájékoztatót, amely a népzenei gyűjtés szabályait is lefekteti, s a várható lejegyzés szempontjait is szem előtt tartja: SEBESTYÉN – BÁN, 1912.

¹⁸ A gazdasági viszonyok, az anyagi lehetőségek bizonyosan alapvetően befolyásolják azt, hogy mely időszak milyen mennyiségű és minőségű folklórgyűjtést hagy maga után. Erdemes volna alaposabban körüljárni, hogy mely időszakokban kik és milyen mértékben támogatták anyagilag a folklorisztikai terepmunkát. Nem lenne hiábavaló feladat a fennmaradt dokumentumok összegereblyézése és kiértékelése annak érdekében, hogy nyilvánvalóvá váljon, mely politikai kurzusok milyen intenzitással támogatták a témát, illetve mikor volt jelentős a magánadományok szerepe a népköltészeti és népzenei gyűjtések finanszírozásában.

keretek közt dolgozó folkloristák leginkább kultúrtörténeti, illetve történeti-összehasonlító vizsgálatokat végeztek (a legjelentősebbek e szempontból Solymossy Sándor, illetve Honti János),¹⁹ s nem a jelenkutatás és a recens folklóradatok utáni kutatás volt a tudományszak prioritása.²⁰ A különbséget a két terület lejegyzéshez való viszonya között az is okozhatta, hogy a zenei írás-olvasás készsége nem annyira magától értetődő, mint a szövegírás, sőt, a hallás utáni kottázás kifejezetten nehezen, hosszas gyakorlással megszerezhető képesség, ráadásul előfeltétele a jó zenei hallás és széles körű zenei műveltség is, amivel az átlagember nem feltétlenül rendelkezik. Ugyanakkor talán nem lett volna, s ma sem lenne érdektelen összehasonlítani a zenei és szöveglejegyzés elvei közti különbségeket, a kettő alakulástörténetének párhuzamait és ellentéteit. Bartók nem melleleg a szövegek lejegyzésének pontosságát is igen fontosnak tartotta. Ennek érdekében, bár saját bevallása szerint nem volt különösen jó nyelvérzéke, megtanult románul és szlovákul is, de anyanyelvi segítőket is igénybe vett a fordításokhoz, azon kívül a nyelvjárási sajátosságok rögzítését is elengedhetetlenül fontosnak tartotta, legyen szó bármilyen nyelven előadott folklóralkotásról.²¹

A terepmunka és lejegyzés kérdésében fontos előrelépést jelentettek Lajtha László kutatásai. Lajtha a többszólamú hangszeres népzene első módszeres gyűjtője és értelmezője volt Magyarországon, aki mintegy öt évtizeden át járta a magyar tájakat.²² Ez az időtáv lényegesen hosszabb, mint akár Bartók, akár Kodály gyűjtői karrierje. A technika változásai is segítségére voltak, hiszen újabb fél évszázaddal a fonográf megjelenése után, az 1930-as és 40-es évek fordulójától immár jobb hangzásminőséget és hosszabb folyamatok felvételét biztosító gramofon lehetővé tette számára a zenekari repertoár mind ponto-

¹⁹ Solymossy Sándor (1864–1945) 1929-től a Szegedi Egyetem professzora, a folklór első egyetemi tanára, akinek nagy jelentősége volt Ortutay Gyula folklorista pályájának elindulásában is. Honti János (1910–1945) a Néprajzi Múzeum, majd az OSzK munkatársa volt, így lényegében már ő is hivatásos folkloristának tekinthető, mindössze harmincöt év adatott meg neki, ennek ellenére jelentős teoretikus és kultúrtörténeti életművet hagyott hátra.

²⁰ A fent vázolt helyzet és a nehezebb anyagi körülmények dacára azért létre jött néhány jelentős gyűjtemény, elsősorban Berze Nagy János baranyai mesegyűjteménye, s számos vegyes gyűjtés is tartalmaz jelentékeny folklórantanyagot a korszakból.

²¹ Vö. BBÖI, 1966, 582–583., vö. Kodály Zoltán: *A folklorista Bartók* című cikkével, ahol Bartók román fordítójával, a nyelvész, tankönyvíró Alexics Györggyel és matematikus fiával való kapcsolatáról is ír (KODÁLY, 1974, 2., 450–455., különösen 452–453.). Élete nagy vágya volt a szerb népzene és népköltészet tanulmányozása, amihez csak élete utolsó évében, New Yorkban juthatott hozzá.

²² A gyűjtést még akadémiai növendékként kezdte 1911-ben, Bartók irányításával, s 1963-ban bekövetkezett haláláig folytatta, lényegében csak a két világháború utolsó szakasza szakította meg azt hosszabb időre (BERLÁSZ, 1984; TARI, 1992).

sabb rögzítését, illetve utóbb a partitúrák lejegyzését is.²³ A fonográf ugyanis több párhuzamos szólamot még nem tudott elfogadható minőségben visszaadni. Továbbá alig néhány percet lehetett vele rögzíteni, utána cserélni kellett a tekercset, ami kiválóan alkalmas egy négysoros népdal néhány versszakos előadásának rögzítésére, de alkalmatlan a hangszeres, főként tánc kíséretére szolgáló zene hosszú periódusainak – fődallamok és az azokat elválasztó közjátékok, például „apráják” hosszú láncolatának – felvételére.²⁴ Ez is hozzájárulhatott, hogy Bartók és főleg Kodály csak viszonylag ritkán gyűjtött hangszeres zenét.²⁵

Lajtha érdeklődése földrajzi tekintetben is szélesebb volt a két nagy elődénél, mert Bartók életében csak epizód volt rövid alföldi gyűjtése,²⁶ s szinte csak a Felvidéken és Erdélyben kutatott, Kodály szintén csak rövidebb dunántúli és alföldi utakat tett.²⁷ Az 1940-es években Lajtha előtt újra megnyílt a lehetőség, hogy akárcsak pályája kezdetén, az 1910-es években, Erdélyben gyűjtsön.²⁸ Ekkor azonban már nem a számára is ismerős, s a folkloristák körében igen népszerű Székelyföldet, hanem a folklorisztikai szempontból még alig feltárt közép-erdélyi szórványvidéket kereste fel, nevéhez fűződik tehát a Mezőség „fölfedezése”. Ő is, akárcsak Kodály tanítványai, településmonográfiákat hozott létre (Szék, Szépenyerüszentmárton, Kőröspatak), amelyek csak több mint egy évtizedes késéssel jelenhettek meg (LAJTHA, 1954a, 1954b, 1955).

Az 1950-es évekre, a határok lezárulásával az erdélyi gyűjtés lehetősége végleg megszűnt a számára. Ekkor kezdett a Nyugat-Dunántúl iránt érdeklődni, ez az a terület, amelyet erősen polgárosult jellege miatt az archaizmusokat

²³ Lajtha László: *A gramofonlemezre való népdalgyűjtés muzeológiai jelentősége*. (LLÖI, 1992, 95–99.); *In vivo – in vitro. A magyar népzene tudomány technikai előfeltételei* (LLÖI, 1992, 136–142.).

²⁴ Erről bővebben lásd HALMOS, 2013, 56–57.

²⁵ Ennek ellenére Kodály hangszeres népzenei gyűjtése sem elhanyagolható. Lásd TARI, 2001. Az ő számukra a hangszeres zene elsősorban az egyszólamú paraszti hangszeres zenét jelentette, előszeretettel gyűjtöttek jelző, illetve szignálhangszereket, valamint pásztorfurulyán megszólaltatott dallamokat.

²⁶ Rövid, de annál jelentősebb epizód. Uradalmi intéző feleségeként Békés megyei pusztákon élő húgát Bartók rendszeresen látogatta, itt szerezte első népzenei tapasztalatait, itt gyűjtötte az első népdalokat, s első folklór-ihletésű művei is innen származnak. Lásd rokonai, így unokahúgai Kós Albertné Oláh Tóth Magdolna és Voit Pálné Oláh Tóth Éva, valamint utóbbi férje, Voit Pál visszaemlékezéseit (BÓNIS szerk., 1995, 64–75.).

²⁷ Kodály gyűjtéseiről, annak tudományos, politikai, személyes aspektusairól alapos feltáró elemzést nyújt: SZALAY, 2004, 31–81.

²⁸ A szaktudomány négy korszakot különít el Lajtha gyűjtői pályáján. Az első az 1910-es években, főként a Székelyföldön zajlott, a második az 1920-as és 1930-as években egyes helyszíneken, egyebek mellett a Palócföldön és az Alföldön. A gramofon a harmadik korszakban, 1940 és 1944 között vált jelentőssé (BERLÁSZ, 1984, 107–142.).

kereső gyűjtők többnyire mellőztek.²⁹ Holott itt Lajtha legalább annyi régies dallamot talált, mint újszerűt, s gyűjtési módszerében is sok módosulás történt. Az 1950-es évek elejétől 1960-as évek elejéig Lajtha asszisztenseként tevékenykedő Erdélyi Zsuzsanna visszaemlékezései szerint szabadidejükben, amikor már elfáradtak a sáros falvakat járni, „cigányoztak”, azaz városi cigányzenekarokat figyeltek meg eredeti közegükben. A zenészek széles repertoárja, a régi és újabb dallamok soksága már önmagában is érték volt a gyűjtők számára (lásd ERDÉLYI, 2010). Lajtha a zenészekkel, a cigányzenekarok tagjaival, illetve primásokkal egyre mélyebb kapcsolat kialakítására törekedett, egyes zenekarok és zenészek háza táján rendszeres vendég lett. Ennek köszönhető a posztumusz megjelent primás-monográfiája Tendl Pálról, a nyugat-dunántúli cimbalmos-primásról, amely vállalkozása máig egyedülálló (LAJTHA, 1988).³⁰ Egyetlen párhuzamaként a Lajtha művéhez hasonlóan posztumusz megjelent munka, Martin György Mátyás István Mundrucról, Kalotaszeg legjelentősebb táncos egyéniségéről írott monográfiája említhető (MARTIN, 2005).

Partitúra-lejegyzéseiben, amelyeket Avasi Béla és Rajeczky Benjámín segítségével készített, Lajtha nem csupán a dallamra, hanem az eredeti hangszerelésre és harmonizálásra is figyelemmel volt, az eredeti hangzás rögzítését tartotta szem előtt (AVASI, 1993). A lejegyzés módszerében Bartók útját követte, aki egyéb tekintetben is rendkívül erős hatással volt rá (Vö. SOLYMOSSI TARI, 2007).

Lajtha elsőként foglalkozott tudományos igényességgel a magyar népi tánc-hagyományok feltárásával, rendszerezésével is. Bár nem volt képzett táncos, nem volt rest megtanulni a mozdulatokat, mert rájött arra, hogy csak így tudja

²⁹ Lajtha nyugat-magyarországi gyűjtő útjainak megindulásában nem annyira az idősödő mester személyes érdeklődése, mint inkább a politika játszott szerepet. 1949 és 1952 között a hatalom teljesen ellehetetlenítette a rendszerrel azonosulni semmilyen formában nem kívánó, s véleményének minduntalan hangot is adó tudós művészt. Eltávolították tanári állásából, átszervezték ugyanis a Nemzeti Zenedét, amelynek három évtizeden át tanára volt, s létrehozták belőle a Bartók Konzervatóriumot, a későbbi Bartók Béla Zeneművészeti Szakközépiskolát, ahol azonban már nem alkalmazták. Műveit idehaza nem mutatták be, így jogdíjakat sem kapott, külföldre pedig nem engedték ki. Éveken át értéktárgyai eladásából tartotta fenn magát. 1952-ben a rendszer megengyhült irányában, s létrehoztak számára egy kutatócsoportot, kirendeltek mellé két asszisztentst, a zenetudós, egykori apáca Tóth Margit, és a szintén politikailag üldözött Erdélyi Zsuzsanna személyében. 1963-ban bekövetkezett haláláig tíz éven át lényegében a gyűjtésből élt Lajtha. Vö. BERLÁSZ, 1984, 60–73.; ERDÉLYI, 2010. A korszak lélektanáról ad látóképet, hogy Lajtha László 1951-ben, mellőzésének kellős közepén népzene-kutató munkásságáért Kossuth-díjat kapott (BERLÁSZ, 1984, 70.).

³⁰ Lajthának több hasonló vállalkozása is volt, ezek azonban nem kaptak hasonló visszhangot, így a másik szombathelyi primás, Csejte István (BERLÁSZ, 1984, 174–175.; 232.), illetve a salgótarjáni banda (TARI, 1992, 142.) anyaga máig kiadatlan.

pontosan elemezni azokat.³¹ A résztvevő megfigyelés szempontja itt tehát egészen új fénytörésbe került. Lajtha László arra is rájött, hogy a zömmel tánc kíséret funkcióját ellátó hangszeres népzene struktúrájának megértése sem lehetséges a tánc ismerete nélkül (VOLLY, 1970; DÓKA, 2007). A táncos és a zenekar, főként a primás között folyamatos dialógus van, hiszen a zenész egyfajta szolgálatot, akit a mulatni vágyó ember fizet meg, s ennek fejében teljes körű alkalmazkodást vár el. Lajtha nevéhez fűződik egy további technológiai innováció is, szorgalmazta a hangosfilm-felvételek készítését a táncosokról (BERLÁSZ, 1984, 94–95.). Martin György, akit többen Bartók közvetlen utódának tekintenek, sok szálon kötődött Lajthához is, így a táncosokkal való közvetlen kapcsolat, a gyakori visszajárás, valamint a mozdulatsor elsajátítása tekintetében is. Martin számára annyival könnyebb volt a feladat, hogy pályáját hivatásos táncosként kezdte, tehetséges színpadi előadó volt. Lajtha ugyanakkor csak a tudomány érdekében kezdett táncolni, s laikusként tette meg fontos, máig érvényes megállapításait.

Öt évtizedet felölelő gyűjtői karrierjének szemléletváltásaira, s módszerének csiszolódására maga is reflektált. Pályája vége felé külföldi tudományos előadásiban önmagát már nem a korábban megszokott *etnomuzikológusként*, hanem *antropomuzikológusként* határozta meg (BERLÁSZ, 1984, 239–240.; TARI, 1992, 158.). Itt nem elsősorban a társadalomtudományokban meglévő kettősségre kell gondolni, vagyis Lajtha, aki nem volt képzett néprajzkutató, nem a német eredetű néprajz és a francia szociál-, vagy az angolszász kulturális antropológia közötti váltást demonstrálta szakterülete újradefiniálásával. Csupán annyi történt, hogy a népzene nem valamiféle etnikus sajátosságként, vagy a társadalom egyes rétegeire, csoportjaira jellemzőként, esetleg kifejezetten csoporthoz, réteghez való tartozás kifejezőjeként határozta meg immár, hanem a zenét – s nem csupán a népzene nézett részét – általános emberiként a maga komplexitásában, társadalmi beágyazottságában kívánta szemlélni. S bár a különböző társadalomtudományokkal való azonosulása nem volt tudatos, a fentiekből is látható, hogy egész zenetudósi pályája a társadalomtudományok felé nyitotta a zenetudomány és a népzene kutatás zárt világát.

Az 1971-ben induló budapesti tánc ház-mozgalom közvetlenül Lajthától kapta a szellemi inspirációt és a gyakorlati ismereteket. Lajtha ekkor már nem élt. A helyzet paradoxona, hogy életében kissé ellenségesen viszonyult a folklorizmushoz, amit a két világháború közt lényegében a Gyöngyösbokrétá-mozgalom képviselt (BERLÁSZ, 1984, 101–102.; 116–118.), ám a tánc ház-

³¹ A tánc és a zene, valamint a tánc és a szokások együttes kutatásának fontosságára már Bartók is figyelmeztetett: BBÖI, 1966, 592–593.; s a gyakorlatban is e szemlélet jegyében járt el.

mozgalomra tett hatását már nem tudta befolyásolni. A mozgalomnak Lajtha alakjában ideológiai támasztéka is lett, mivel a népzenei és néptánc-revival kezdetben a folklorista és zenetudós Bartókkal és különösen Kodállal, valamint összetett társadalmi, művészeti programjukkal nem tudott azonosulni, s a táncház ideológiájában továbbra is nagy a zavar e két folklorista értékelésével kapcsolatban.³² Lajtha publikált székli és más mezősegi gyűjtései a táncházak repertoárjának alapjává váltak, s e tájat keresték fel elsőként a népzene és táncot gyakorlatban elsajátítani vágyó táncházasok (MARTIN, 1982; HALMOS, 2013, 15–18.). Bár nem tudunk arról, hogy Lajtha kezébe vette-e a paraszttzenészek, vagy a városi cigánymuzsikások hangszereit, hogy hagyta-e magát általuk tanítani, az ő tánctanulásától és prímásmonográfiájától már csupán egyetlen lépés volt, hogy a táncház-mozgalom vezéregyéniségei meg is tanulták játszani a dallamokat, valamint a kíséretet, illetve közvetlenül az adatközlőktől akarták elsajátítani a táncokat is.

A táncház-mozgalom alapítóit a korabeli népzene tudomány néhány lelkes képviselője, mindenekelőtt Vargyas Lajos és Martin György igyekezett a szárnnyai alá venni, s az új módszert a tudomány igényeinek szolgálatába állítani. Ezt a törekvést Halmos Béla és Sebő Ferenc magas színvonalú kutatásai igazolták is (vö. HALMOS, 2004).

Az egyén és közösség problémájára, mint a folklorisztika egyik alapkérdésére, a 20. század elejének kutatói különböző válaszokat adtak, ami a módszer többféle irányba való elmozdulását eredményezte. Mindazok, akik az empirikus kutatást fontosnak tartják, kezdik felismerni, hogy a folklór nem, vagy nem teljesen úgy kollektív alkotás, ahogy azt a 18. században gondolták. Kodály, Járdányi, Vargyas mind az egység és különbség problémáit járták körül, s ennek mentén végezték terepkutatásaikat. Mind az imént említett monográfiák, mind pedig Lajtha hasonló törekvései sajátos módszertani utat jártak be, vagyis egyik monográfia sem tekinthető egy ideáltípus variánsának, hanem mindegyik külön-külön módszertani újításként értékelhető.³³ Összességében elmondható

³² Ezt a megállapítást nagyrészt személyes tapasztalatokon, ha tetszik táncvárosi terepmunkán alapul. Bartók és Kodály megítélése egyrészt azért zavaros máig a táncvárosba járók körében, mert a mozgalom éppen az ellen lépett fel, amit a két zeneszerző kompozíciós életművében maga is képviselt, vagyis hogy a népzene nem eredeti hangzásában szóltatták meg, nem azokkal a stílusjegyekkel, énektechnikával, esetleg hangszereléssel és harmonizálással, amivel a falusiak használatában élt, hanem jelentősen megváltoztatták, a polgári hangversenytermek igényeihez és saját művészi elképzeléseikhez igazították azt. Ezt a purista táncház-ideológia nem tudta elhelyezni a maga világában, holott a jelenségnek a maga korában megvoltak a maga sajátos társadalom- és művelődéstörténeti okai. Kodály társadalmi programja, valamint pedagógiai módszerének hazai elterjedése nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a magyar művelődés néhány évvel a halála után eljutott a táncház-mozgalomig.

³³ A három szerző módszerének és szemléletének összevetése külön tanulmányt érdemelne.

róluk, hogy az egyéniségmonográfia helyett az összetettebb, munkásabb közösségmonográfia – mind a falumonográfiák, mind a zenekarmonográfiák esetében valamiféle közösségről van szó – mellett tették le a voksukat. Utólag nehéz kideríteni, mi az oka, hogy ezek egyikéből sem vált a későbbiekben tényleges módszer, s Lajthát kivéve még az egyes gyűjtők életművében sem követte őket hasonló vállalkozás. Az okok között az egyéni életutak sajátosságai mellett a történelmi és társadalmi viszonyok egyaránt említhetők.³⁴ Az első látásra is feltűnő, hogy a fenti monográfiák jelentős része a Felvidéken vagy Erdélyben készült, ezekhez a tájakhoz az 1940-es évek végétől az 1970-es évek elejéig szinte lehetetlen volt hozzáférni. A fenti folyamat egyetlen kései leágazása Halmos István 1959-ben közreadott felső-tiszavidéki falumonográfiája, *A zene Kérsemjénben* (HALMOS, 1959). Vargyas Lajos Kallós Zoltánnal folytatott levelezéséből pedig kirajzolódik egy hasonló terv ötlete, amihez Vargyas igyekezett instrukciókat adni fiatalabb kollégájának, illetve megpróbálta eligazítani őt a falumonográfia kontra egyéniségmonográfia dichotómiában.³⁵ Ez az adat jelzi, hogy a téma terítéken volt még az 1950-es évek folyamán is.

Ortutay Gyula 1940-es Fedics-monográfiája tehát egyfajta korszellembe illeszkedett, s a maga útján igyekezett választ találni a fenti kérdésekre (ORTUTAY, 1940/1978).³⁶ Ortutay műve sajátos szemléletében, a szövegfolklorisztika szociális érdeklődésének, az egyéniségre fókuszáló folklorisztika módszertanának kialakításában hozott újszerűt. E megközelítés szélesebb társadalmi programot is takart, a két világháború közti Magyarország szegényeire irányította a figyelmet, bizonyítva e réteg értékteremtő és -közvetítő képességét. Ortutaynak az 1930-as és 1940-es években létrehozott gyűjteményei, s új gyűjtési módszere elmozdította a mesekutatót korábbi holtpontról, kibillentette a megmerevedett, könyvízü 19. századi történeti érdeklődésből, rávilágított a mesemondás

³⁴ Ezek között a korábban, Kodály és Bartók kapcsán már említett „túlterheltség” a legfontosabb. Példának Járdányi Pál (1920–1966) esete említhető, aki hegedűművészként és zeneszerzőként végzett, emellett néprajzi tanulmányokat folytatott. Élete végéig komponált, rendszeresen írt zenekritikákat, emellett pályája kezdetétől népzenei gyűjtő, rendszerező, később a népdal-összkiadás egyik motorja, volt, 1959-ben történt – politikai okokkal indokolható – eltávolításáig a Zeneakadémián oktatott. Az 1950-es években induló állami zeneoktatás számára tankönyveket (hegedűiskolát, klarinétiskolát) szerkesztett, számos gyerekdarabot komponált, stb. Irodalmi életműve: JÁRDÁNYI, 2000.

³⁵ 1957 nov. 18-i levelében ad zeneszociológiai kérdésekre irányuló tanácsokat (VARGYAS, 2004, 46–47.). Majd 1957. december 22-én az egyéniségmonográfia helyett a falumonográfia mellett érvel (VARGYAS, 2004, 49.).

³⁶ Ortutay gyűjteményének kb. öt szerzői ív terjedelmű bevezető tanulmányában részletesen beszámol módszerének hazai és nemzetközi előzményeiről: Johann Reinhard Bünker mesélőjétől, Kern Tóbiás soproni utcaseprőtől, Kálmány Lajos mesélőjén, Borbély Mihályon át Berze Nagy János palóc mesélőig; továbbá munkájának orosz, finn, dán párhuzamait is felsorakoztatja. Ezek közt az előzmények közt azonban nem szerepel zenetudományi gyűjtés. Lásd ORTUTAY, 1940/1978, 5–16.

változékonyságára, pillanatnyiségára, a közönség reakcióinak fontosságára, az elsődleges kontextus, a megszólalás minden lehetséges összefüggésének jelentőségére. Találmánya világszerte elterjedt gyakorlattá vált, s hazai követői is bőven akadtak.

Másfelől azonban a rögzítés pontosságát tekintve Ortutay nem követte elődei hagyományait: nem fonográffal vagy magnetofonnal gyűjtött, még csak nem is gyorsírással, hanem diktálás alapján jegyezte le Fedics Mihály történeteit.³⁷ A kézirat első változatát a vonaton hazafelé jövet el is veszítette, így újból kellett rögzíteni a teljes repertoárt (ORTUTAY, 1940/1978, 385–386.). A 21. század digitális világából visszanézve különösen, de talán még Bartók vagy Lajtha felől sem tűnik e módszer korszerűnek, nem eredményezi a szöveges és népzenei lejegyzésekben már sztenderddé vált pontossági, hitelességi fokot.³⁸ S bár Ortutay később rádiós kapcsolatai révén a Pátria-hanglemezsorozat számára készíthetett felvételeket Fedics bácsi mesemondásáról, a korábbi nyomtatott változat nem hangrögzítés alapján készült.³⁹

E ponton magyarázatra szorul, hogy bár a tudományban időről időre megjelennek új, korábban nem ismert eljárások és módszerek, azok alkalmazása nem feltétlenül válik automatizmussá, magától értetődővé. Vagyis a tudományágak alakulástörténete nem evolúciós modellbe illeszkedik. Az okok kiderítésénél ismét csak feltételezésekre hagyatkozhatunk. A fonográf, később a gramfon, sőt még az első magnetofonok is igen nagy, nehéz készülékek voltak, szállításuk a korabeli útviszonyok és közlekedési feltételek mellett nem lehetett egyszerű. A fonográf jobban használható egy néhány perces népdal rögzítésére, mint egy akár többórás tündérmese felvételére. A hengerek, mint ahogy maga

³⁷ Ortutay Gyula Magyar Távirati Iroda elnöke, Kozma Miklós (1884–1941) titkára volt, később pedig a szintén Kozma felügyelete alá tartozó Magyar Rádió munkatársa (1935–1944). Utóbbival párhuzamosan az elnök gyermekeinek nevelőjeként is tevékenykedett, s jó személyes kapcsolatot is kialakított munkaadójával. A hírközléssel való kapcsolata a második világháború után sem szakadt meg, hisz ekkor néhány évig a Magyar Központi Híradó Rt. vezetője volt, s később is erősen kötődött az intézményhez. Enne köszönhetően jött létre a *Kis magyar néprajz a Rádióban* című műsorfolyam (lásd JÁVOR et al szerk., 1978), s számos más rádiós néprajzi ismeretterjesztő műsor is. Ennek fényében nem teljesen érthető, hogy az 1930-as és 1940-es évek fordulóján végzett fontos gyűjtéseinél miért nem sikerült hangrögzítő eszköz birtokába jutnia. Elképzelhető, hogy kispénzü hivatalnokként nem tudta volna anyagilag biztosítani a műszer annak meghibásodása esetén, ezért nem kért kölcsön a Rádiótól, vagy a Néprajzi Múzeumtól. Az sem világos továbbá, hogy az ekkor már széles körben ismert gyorsírás segítségét miért nem vette igénybe.

³⁸ Egy helyütt arról is említést tesz, hogy Fedics Mihály rossz egészsége miatt nem volt hajlandó fonográfbá énekelni, mert a tölcserbe való hajlástól fulladt: ORTUTAY, 1940/1978, 58.

³⁹ Az utólagos rögzítés csak a repertoár néhány elemére vonatkozott: *A Szijéplyány Ilonka, a Noé és a gonosz*, valamint *Az aranyhajú két testvér* című meséket vették Pátria-lemezre. Lásd SEBŐ szerk., 2010, 123–125.

a gép is, igen drága volt, s a korabeli gyűjtők többsége nem rendelkezett megfelelő anyagi forrásokkal.⁴⁰

Ortutay 1930-as években megjelent balladagyűjtése, és annak kiadása szintén egy korábbi, még a 19. században kialakult paradigmába illeszkedik. A nyírségi balladák megjelenésekor csak a szövegeket közölte, a dallamokat nem (ORTUTAY, 1933). Az akkor már rendszeresen évtizedek óta gyűjtő Bartók és Kodály, s különösen az utóbbi előszeretettel viseltetett az énekelt poézis minden formája iránt, s Arany János költészetének nagy tisztelőjeként rendkívül fontosnak tartotta a ballada műfaját, amelyet természetesen kottával együtt jegyzett le és közölt. Ortutay viszont természetesnek vette a szöveg elsődlegességét, s balladaantológiai, gyűjtései később is mindig a kották mellőzésével láttak napvilágot (pl. ORTUTAY, 1941).

Az egyéniségkutatás módszerének páratlan újítása, amellyel sokat mozdított előre a folklórisztika szemléletén, s megelőzött minden előtte járót, a kontextualizálás igénye. Az elsődleges kontextus rögzítésének szándéka ugyan folyamatosan felmerült korábban is, s például a folklór-előadók személyes adatainak rögzítése már a 20. század elején is alapkövetelmény volt (vö. SEBESTYÉN – BÁN, 1912, 202.), de a száraz tényadatokból Ortutaynál épült fel és lépett be a mesegyűjtemények lapjaira az előadó személyisége, lett kutatás tárgya az előadás minden körülménye, az élelőszavas történetmesélés biológiája. Más kérdés persze, hogy az ő halála óta is számos olyan folklór-gyűjtés jelent meg, amely csupán az „adat”-ra szűkíti a közlést.

A népzene és a szöveges folklórműfajok kutatásának története a 19–20. század fordulójától szoros kötelékben, szimbiózisban alakult, még ha az egyes képviselői nem is követték egymás munkásságát. Egy-egy felismerés olykor párhuzamosan is megtörténhetett, s az egyes területek változása nem volt egyenletes. Egy következő előadás, illetve dolgozat tárgya lehetne kideríteni azt, hogy a szövegjegyzés és a zenei lejegyzés problémái hol kapcsolódnak össze, illetve mely pontokon térnek el egymástól.

⁴⁰ Az alapanyag hiánya még az 1970-es években is gondot okozott a folklórgyűjtőnek. Nagy Ilona visszaemlékezése szerint, aki már orsós magnetofonnal gyűjtött, a hivatalos utasítás az volt, hogy semmi olyant ne rögzítsen a szalagra, ami nem a szó szoros értelmében folklórszöveg.

IRODALOM

AVASI Béla

1993 Lajtha László lejegyzési módszere. *Magyar Zene*, 34, 48–53.

BARTÓK Béla

1955 *Levelei* (3. köt.) *Magyar, román, szlovák dokumentumok*. Szerk. DEMÉNY János. Budapest, Zeneműkiadó.

1966 *Összegyűjtött írásai*. (S. a. r. SZÖLLŐSY András.) Budapest, Zeneműkiadó. (BBÖI)

1981 *Családi levelei*. (Szerk. ifj. BARTÓK Béla, GOMBOCZNÉ KONKOLY Adrienne.) Budapest, Zeneműkiadó.

2000 *Beszélgetések Bartókkal. Interjúk, nyilatkozatok, 1911–1945*. (A kötet anyagát összegyűjtötte, a szöveget gondozta, és a jegyzeteket írta WILHEIM András.) Budapest, Kijárat – Argumentum.

BERLÁSZ Melinda

1984 *Lajtha László*. Budapest, Akadémiai Kiadó. (A múlt nagy tudósai)

BERLÁSZ Melinda (szerk.)

1992 *Lajtha László összegyűjtött írásai* I. Budapest, Akadémiai Kiadó. (LLÖI)

BÓNIS Ferenc (szerk.)

1995 *Így láttuk Bartókot. Ötvennégy emlékezés*. Budapest, Püski Kiadó.

BÜKY Virág (közl., s. a. r.)

2009 Somfai László beszélgetése Pásztory Dittával Bartók halálának 30. évfordulója alkalmából. *Zenetudományi Dolgozatok*, 13–31.

DÓKA Krisztina

2007 *Az erdélyi táncfolklór Lajtha László írásaiban*. http://folkradio.hu/folkszemle/doka_lajtha/index.php#fn3

DOMOKOS Mariann

2015 *Mese és filológia. Fejezetek a magyar népmeseszövegek gyűjtésének és kiadásának 19. századi történetéből*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

ERDÉLYI Zsuzsanna

2010 *A kockás füzet. Úttalan utakon Lajtha Lászlóval*. Budapest, Hagymányok Háza.

GULYÁS Judit – SZEMERKÉNYI Ágnes – LANDGRAF Ildikó – BENEDEK Katalin –

MAGYAR Zoltán – TÁTRAI Zsuzsanna

2011 A magyar folklorisztika tudománytörténete. In: PALÁDI-KOVÁCS Attila (főszerk.): *Magyar néprajz* I. 1. 127–212. Budapest, Akadémiai Kiadó.

HALMOS Béla

- 2004 Gitártól a hegedűig, „Röpülj pávától” a Zenetudományi Intézetig. Halmos Béla beszélgetése Vargyas Gáborral. In: ANDRÁSFALVY Bertalan et al (szerk.): *Az Idő rostájában. Tanulmányok Vargyas Lajos 90. születésnapjára* II. 7–26. Budapest, L'Harmattan.
- 2013 *Meg kell a búzának érni... Halmos Béla népzeneésszel beszélget Abkarovits Endre.* Budapest, Kairosz Kiadó.

HALMOS István

- 1959 *A zene Kérsemlénben.* Budapest, Akadémiai Kiadó. A Magyar Néprajzi Társaság könyvtára.

JÁRDÁNYI Pál

- 1943 *A kidei magyarság világi zenéje.* Kolozsvár, Erdélyi Tudományos Intézet.
- [2000] *Összegyűjtött írásai.* (Közreadja BERLÁSZ Melinda.) Budapest, MTA Zenetudományi Intézete.

JÁVOR Kata – KÜLLÖS Imola – TÁTRAI Zsuzsanna (szerk.)

- 1978 *Kis magyar néprajz a Rádióban.* Budapest, Minerva Kiadó.

KERÉNYI György – RAJECZKY Benjámin

- 1963 Über Bartóks Volksliedaufzeichnungen. *Studia Musicologica*, 5, 441–448.

KODÁLY Zoltán

- 1974 *Visszatekintés 1–2. Összegyűjtött írások, beszédek, nyilatkozatok.* (S. a. r., jegyz. BÓNIS Ferenc.) Budapest, Zeneműkiadó.
- 1982 *Levelei.* (Szerk. Légány Dezső.) Budapest, Zeneműkiadó.

LAJTHA László (gyűjt., lejegyezte, s. a. r.)

- 1954, 1980² *Székényerűszentmártoni gyűjtés.* Budapest, Magyar Zeneművészek Szövetsége. /Népzenei monográfiák I./
- 1954b, 1978² *Széki gyűjtés.* Budapest, Zeneműkiadó. /Népzenei monográfiák II./
- 1955, 1980² *Kőrispataki gyűjtés.* Budapest, Zeneműkiadó. /Népzenei Monográfiák III./
- 1956 *Sopronvidéki virrasztóénekek.* Budapest, Zeneműkiadó. /Népzenei monográfiák IV./
- 1988 *Instrumental Music from Western Hungary. From the Repertoire of an Urban Gipsy Band.* (Szerk.: Bálint Sárosi.) Budapest, Akadémiai Kiadó.

LANDGRAF Ildikó

- 2010 Vikár Béla tudományos pályája és hagyatéka. In: BALI János – BÁTI Anikó – Kiss Réka (szerk.): *Inde aurum – inde vinum – inde salutem.*

Paládi-Kovács Attila 70. születésnapjára. 513–526. Budapest, ELTE BTK Tárgyi Néprajz Tanszék – MTA Néprajzi Kutatóintézet.

MARTIN György

1982 Széki táncgyománnyok felfedezése és szerepe a magyarországi folklorizmusban. *Ethnographia*, XCIII, 73–83.

2005 *Mátyás István 'Mundruc'. Egy kalotaszegi táncos egyéniségvizsgálata.* (Szerk. Felföldi László – Karácsony Zoltán.) Budapest, Planétás Kiadó.

MIKOS Éva

2015 Miképp és hogyan (nem csak) esztétikai tudomány a néprajz? Gondolatok Vargyas Lajos Áj-monográfiája kapcsán. In: VARGYAS Gábor (szerk.): *VL100. Tanulmányok Vargyas Lajos születésének 100. évfordulójára.* 47–61. Budapest, L'Harmattan.

ORTUTAY Gyula (gyűjt., szerk., bev.)

1933 *Mondotta: Vince András béreslegény, Máté János gazdalegény. Nyíri, rétközi balladák, betyár- és juhásznóták.* Szeged, Délmagyarország.

1940, 1978² *Fedics Mihály mesél.* Budapest, Magyaraságtudományi Intézet – Akadémiai Kiadó. /Új magyar népköltési gyűjtemény 1./

1941 *Székely népballadák.* 2. bőv. kiad. Budapest, Egyetemi Nyomda.

PAKSA Katalin

1988 *Népzene kutatás a 19. században.* Budapest, MTA Zenetudományi Intézet. /Előtanulmányok a Magyar zenetörténethez/

SEBESTYÉN Gyula – BÀN Aladár

1912 Tájékoztató a Folklóre Fellows Magyar Osztályának országos gyűjtéséhez. *Ethnographia*, XXIII, 200–213.

SEBŐ Ferenc (szerk.)

2010 *Patria. Magyar néprajzi felvételek, 1937–1942.* A felvételek története és a kiadás dokumentumai. Hungarian ethnographical recordings, 1937–1942. Budapest, Hagyományok Háza.

SOLYMOSI TARI Emőke

2007 „Bartók Always Called Me Latin”. The Influence of Béla Bartók on László Lajtha's Life and Art. *Studia Musicologica*, 48, 1–2, 215–223.

SZAKÁL Anna (szerk.)

2012 „Így nőtt fejemre a sok vadrózsa...” *Levelek, dokumentumok Kriza János népköltészeti gyűjtőtevékenységének történetéhez.* (Össze-gyűjt., s. a. r., bev. és jegyz. SZAKÁL Anna.) Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság – Magyar Unitárius Egyház.

SZALAY Olga

- 2004 *Kodály, a népzene kutató és tudományos műhelye*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

TARI Lujza

- 2001 *Kodály Zoltán, a hangszeres népzene kutatója*. Budapest, Balassi Kiadó.

VARGYAS Lajos

- 2000 *Egy felvidéki falu zenei világa – Áj, 1940*. (S. a. r. BERECHKY János.) Budapest, Planétás Kiadó.
- 2004 Kallós Zoltánhoz írott leveleiből. Közzéteszi Vargyas Gábor. In: ANDRÁSFALVY Bertalan – DOMOKOS Mária – NAGY Ilona (szerk.): *Az Idő rostájában. Tanulmányok Vargyas Lajos 90. születésnapjára I.* 37–62. Budapest, L'Harmattan.

VIKÁR Béla

- 2009 *Vikár Béla népzenei és népköltési gyűjteménye, 1890–1910*. (Szerk. SEBŐ Ferenc.) Budapest, Néprajzi Múzeum – Hagyományok Háza.

VOLLY István

- 1970 Lajtha László tánczene és néptánc kutatásairól. *Táncművészeti Értesítő*, 2, 39–45.

PARADIGM SHIFTS IN THE HISTORY OF FIELDWORK WITHIN
FOLKLORE STUDIES AT THE TURN OF THE 20TH CENTURY
AND IN THE FIRST HALF OF THE 20TH CENTURY

The author of the article wishes to compare Hungarian textual and musical folkloristics at the turn of the 20th century with regard to changes in fieldwork methodologies. Hungarian folklore studies in the 19th century preferred text-oriented recording of performances, while by the first half of the 20th century the need for a performance-centered study of folklore with the help of audio recording emerged. Owing to a fundamental change in the method of folklore collection, Hungarian folklorists studying folk music and folk dance by the middle of the 20th century applied the method of participant observation. In the meantime extensive collection gave way to intensive collection focusing on the repertoire of a given local community or of an outstanding performer.

In this process Béla Vikár had a distinguished role as he was the first one to use phonograph in collecting folk poetry and folk music in Hungary, besides which, with the help of stenography, he has a remarkable manuscript legacy of folktales and folk customs as well. The approach and objectives of Béla Bartók and Zoltán Kodály differed from those of Vikár's, since for them quantitative considerations were still important, while Vikár's approach borrowed elements from social sciences as well. The break-through in this respect was marked with the oeuvre of László Lajtha, a disciple of Bartók, who dealt with vocal and instrumental folk music alike. During five decades Lajtha as a collector shifted paradigms a number of times and on the peak of his folklorist oeuvre he published monographs on the use of folk music of bands and villages. His studies inspired György Martin, dance folklorist as well as the revival folk dance movement in the 1970s. The performer-centred study of narration that Gyula Ortutay elaborated on at the beginning of the 1940s proved to be successful primarily in the study of prose epic genres and it unreflexively followed the method of folk musicologists.

MIÉRT ÉS HOGYAN VÉGEZZÜNK ONLINE FOLKLORISZTIKAI TEREPMUNKÁT?

A folklór fogalmának és a folklorisztika feladatának értelmezése történetileg és földrajzilag igen változó.¹ Még egyetlen nyelvterületen és időszakon belül sincs feltétlenül konszenzus ezekben az alapvető kérdésekben. E tanulmány szerzője ahhoz az állásponthoz csatlakozik, mely szerint „[...] ha a folklór tudománya életképes akar maradni a 21. században is, meg kell találnia a 21. század embe-
rének a folklórját is” (NAGY, 2015 [2006], 269.). A 21. században a hétköznapi kommunikáció jelentős része nem szemtől-szemben, hanem különböző elekt-
ronikus eszközök közvetítésével zajlik, ezért a 21. századi folklórt sem kizáró-
lag a szóbeliségben kell keresnünk.

Jelen tanulmány specifikusan az interneten végezhető folklorisztikai kuta-
tás lehetőségeit és problémáit járja körül, ezért számos, a témához szorosab-
ban vagy lazábban kapcsolódó kérdéskört nem érint. Az internet és a digitális
kommunikáció évtizedek óta kutatási témát és terepet jelent több különböző
tudományterület számára. Köztük az etnográfusok és antropológusok, kom-
munikáció- és médiakutatók is számos megközelítést és annak megfelelő mód-
szertant dolgoztak ki, könyvtárnyi publikációt adva közre. Itt azonban nem
szükséges ezeket részletezni.

Azt azonban az előadást követő hozzászólások fényében szükséges részle-
tesebben kifejteni, hogy miképpen értelmezhető a terepmunka tárgyává tehető
„online folklór”, hogy mik a megközelítés kutatástörténeti előzményei, és egy-
általán milyen értelemben beszélhetünk folklórról a 21. században. A fogalmi
tisztázás után kerülhet sor az interneten megtalálható folklór jelenségek réteg-
zettségének bemutatására, és az egyes rétegek sajátosságainak megfelelő terep-
munka lehetséges módszertanának kifejtésére.

¹ A Terepmunka konferencián *Online folklorisztikai terepmunka* címmel Domokos Mari-
annal közösen tartottunk előadást. Jelen tanulmány az általam tartott rész átdolgozott, az
előadást követő vitában felvetett kérdésekre is reflektáló változata.

1. A folklór fogalom és a folklorisztikai szemlélet változása

A *folklór* és *folklorisztika* fogalmak mai értelmezése során nem hagyhatjuk figyelmen kívül azok alakulástörténetét. A kérdés részletes kifejtése nem ide tartozik,² néhány gondolat erejéig azonban érdemes visszautalni a tudományszak születésének időszakára. A *folk-lore* (szó szerint népi tudás) kifejezést William J. Thoms 1846-ban a régi „viselkedésmódok, szokások, megfigyelések, hiedelmek, balladák, proverbiumok” megjelölésére javasolta, amelyeknek „egy része már örökre elveszett, sokukat viszont még meg lehet menteni, ha időben cselekszünk” (THOMS, 1996, 187.).³ Az ezt követő fél évszázadban a folklorisztika önálló tudományszakká alakult, a hevenyészett felsorolás helyett pedig már az irodalmi műfajstruktúrához hasonló rendszerbe sorolták be a vizsgálandó alkotásokat (lásd KATONA, 1890, 85–86.).

A nemzetközileg elterjedt terminusnak az azóta eltelt időben számos különböző, egymástól erőteljesen eltérő értelmezése alakult ki, vizsgálata pedig történetileg és földrajzilag szintén sokszínűen formálódott. Nem is ez a meglepő, hanem az, hogy a 19. századi szemléletmód néhány eleme mennyire hatással van máig is a kutatásra. A legszívósabb az *utolsó óra* képzete, „vagyis annak tudatosítása és az arra való hivatkozás, hogy a szakértő (a néprajzkutató) az utolsó előtti pillanatban, mintegy a kihalás előtt ismeri fel és menti meg a jelen kultúrájának értékes, ám veszendő elemét az utókor számára” (GULYÁS, 2015, 16.; az utolsó óra eszméjéről lásd még LANDGRAF, 2016). Máig meghatározó hatással van a kutatásra e mellett az a műfajstruktúra is, amely a „klasszikus folklór műfajokat” a 19. században kialakított rendszerben foglalja magába.

Azonban az értékmentést középpontba állító, a klasszikus műfajhierarchiába tartozó „valódi”, „eredeti”, esztétikai értéket képviselő folklór szövegekre koncentráló kutatás mellett fokozatosan más szemlélet is érvényre jutott, döntően az 1960-as évektől, mind a nemzetközi, mind a hazai kutatásban (pl. DUNDES, 1965; PAREDES – BAUMAN, 1972; S. DOBOS, 1964). Ennek eredményeként a folklór már nemcsak a múlt lenyomataként volt érdekes, és az előadás-központú kutatások rávilágítottak arra, hogy a folklorisztika két kulcsfogalma – a *gyűjtés* és a *mentés* (vö. GULYÁS, 2015) – nincs végérvényesen egymáshoz láncolva. Mind több olyan jelenség került ugyanis a figyelem homlokterébe, amelyek

² A magyar folklorisztika történetének legfrissebb összefoglalását lásd GULYÁS et al., 2011.

³ „No one who has made the manners, customs, observances, superstitions, ballads, proverbs, &c., of the old times his study, but must have arrived at two conclusions: – the first, how much that is curious and interesting in these matters is now entirely lost – the second, how much may yet be rescued by timely exertion.” (THOMS, 1996, 187.)

valamilyen szempontból kilógtak a korábbi fogalmi rendszerből, ugyanakkor a korabeli folklórnak nagyon is élő részét képezték.

Több tekintetben is kitágult ebben az időszakban a folklorisztika látóköre. Egyfelől *új műfajok* kerültek definiálásra (pl. élménytörténet, igaztörténet, hiedelemmonda, archaikus ima), amelyekben sok esetben jelentős volt a hétköznapi, valós eseményekre történő reflexió, másrészt pedig a humor, tréfálkozás. A folklór társadalmi meghatározottsága is megkérdőjeleződött, így válhatott bevett terminussá a *városi folklór*, és olyan műfajok folklorisztikai vizsgálata is megkezdődhetett (pl. vicc, modern monda), amelyek nem a falusi kisközösségek tudását képviselték. A szóbeliség mellett megindult a *népi írásbeliség* kutatása is, később pedig az írás mellett más médiumok (pl. telefon, xerox, sms, email) által közvetített folklór feltárása (vö. GULYÁS, 2015, 12.). Az újonnan vizsgálatba vett jelenségek a hagyományos folklór-definíciókban meglevő kritériumoknak (szóbeli terjedés, kontinuitás, változatokban élés, formulaszerűség, adott társadalmi réteghez kötődés) egy vagy több szempontból nem feleltek meg, ám mindig volt olyan szempont, ami biztosította a folytonosságot.

Egyes nyelvterületeken, például az Egyesült Államokban az 1960-as évek legeleje óta folyamatosan napirenden van a folklór definiálása, az adott időszakban érvényes meghatározás és kutatói attitűd rendszeres felülvizsgálása (áttekinti BRONNER, 2016). Ez pedig legalább annyira szól a kutatói identitás kereséséről és megerősítéséről, mint a kutatás tárgyának pontos behatárolásáról. Ugyanakkor mindig vannak olyan kutatók is, mint Roger Welsch, akik szerint nem szükséges a folklórt definiálni, hiszen ez csak korlátozza a gyűjtést, ráadásul önkényes szempontok mentén (idézi BRONNER, 2016, 11.). Ugyanitt idézi Welsch-től Bronner azt a kijelentést is, mely szerint folklór mindaz, amit a folkloristák vizsgálnak. Az ennyire szélsőséges hozzáállás persze nem segíti a kutatást, hiszen ha azt mondjuk, hogy minden folklór, akkor tulajdonképpen semmi sem az.

A magyar kutatás a nemzetközínél jóval kevesebbet foglalkozott a folklór definiálásának kérdésével az elmúlt ötven évben, de ettől függetlenül hasonló folyamatok játszódtak le a kutatás alakulásában. A folklorisztika számára ma is számos lehetőség adódik, ezek egy része a *történeti folklorisztika* területéhez tartozik, más része pedig *jelenkutatásra* vállalkozik. Utóbbin belül különböző, egymással részben átfedésben levő lehetőségeket jelent „(a) peremterületen élő és/vagy izolált közösségek (például gyimesi magyarság vagy hazai romák) kutatása a klasszikus folklórműfajok után, (b) a műfaji kánon kitágítása: új, közkedvelt szövegtípusok (igaztörténet, álhiedelemmonda, urban legend stb.) gyűjtése; (c) a populáris írásbeliség kutatása (például sms- és internet-folklór)” (GULYÁS, 2015, 27.).

Ezen lehetőségek közül az utolsót, az interneten történő folklór gyűjtését szeretném itt körüljárni, még ha nem is értek egyet azzal, hogy ez a populáris írásbeliség kategóriájába tartozik. Ez a témaválasztás erősen kötődik a fent vázolt szemléletváltáshoz, amely mentén a kutató a gyűjtött adatokban nem a múlt lenyomatát keresi, hanem az előadás gyakorlatában, a variálódás és aktualizálódás folyamatában tetten érhető, élő folklórt.

2. Folklór jelenségek és kutatásuk az interneten

Az elmúlt néhány évtizedben világszerte sokan és sokféle módon kutatták, hogy az „új média”, az internet milyen folklór jelenségeket közvetít és katalizál, és hogyan lehet ezeket vizsgálni. Az erre vonatkozó kutatások és publikációk tulajdonképpen azonnal megindultak, amint az internet szélesebb közönség számára hozzáférhető technológiává vált (pl. DORST, 1990; KIRSHENBLATT-GIMBLETT, 1995; SCHNEIDER, 1996; HOWARD, 1997). A kezdeti kutatások közös jellemzője volt a felfedezés öröme, a kutatók ezt az új terepet úgy hódították meg, mint egy addig ismeretlen, sajátos kultúrájú bennszülöttek által lakott földrészt.

Az online kommunikáció az azóta eltelt nagyjából huszonöt év alatt szinte mindenki által elérhetővé vált. A technológia fejlődésével párhuzamosan pedig már nincs is helyhez kötve az internet használata, hiszen a vezeték nélküli hálózatnak és a mobil eszközöknek köszönhetően házon kívül is elérhető, akár a nap 24 órájában. Ennek következtében mindinkább a hétköznapi kommunikáció részévé válik az online kommunikáció, amelynek nyelvezete is mindinkább közelít a beszélt nyelvhez (lásd VESZELSZKI, 2012).

A hétköznapi online kommunikáció részeként jelenik meg a folklór számos formája is, amire vonatkozóan számos esettanulmány és jóval kevesebb elméleti igényű cikk született a nemzetközi folklorisztikában. Az első magyar nyelvű összefoglalást az *elektronikus folklór*ról és ezen belül elsősorban az interneten terjedő folklórról Domokos Mariann publikálta, a nemzetközi szakirodalom nyomán körüljárva a legfontosabb fogalmi, terminológiai és módszertani kérdéseket (DOMOKOS, 2013a).⁴

Ugyanakkor, amikor azt próbáljuk megragadni, hogy miben rejlik az internet-folklór vagy elektronikus folklór sajátossága, bizonyos szempontból

⁴ Ugyanebben a kötetben jelent meg MTA BTK Néprajztudományi Intézetben készülő *Magyar Népköltészeti Lexikon* számára készült két szócikk: az *elektronikus folklór*ról (DOMOKOS, 2013b) és az *internet-folklór*ról (DOMOKOS, 2013c).

éppen a lényegét veszítjük szem elől. Hiszen ezek a terminusok voltaképpen csak a közvetítő médiumra utalnak, amely bár sok tekintetben meghatározza a közvetített folklór megjelenési és terjedési módját (pl. vizuális megjelenítés; globális terjedés), ez mégsem jelenti azt, hogy az ide tartozó jelenségek teljes mértékben elválnának a szóbeliségben megjelenő folklórtól. Az újabb kutatások egyre inkább a hibriditást hangsúlyozzák, vagyis azt, hogy nincs külön offline és online folklór, hanem ezek egyazon folklór különféle megjelenési formái, és ennek figyelembe vételével kell őket vizsgálni (BLANK, 2013; HOWARD, 2015; lásd még VARGHA, 2016).

Itt ezért más szempontból szeretném megközelíteni a kérdést. E tanulmány célja nem egy hipotetikus internet-folklór körbehatárolása, és az ennek megfelelő specifikus módszertan kidolgozása, hanem inkább annak körvonalazása, hogy milyen folklór alkotásokat gyűjthetünk online, és milyen szempontokat kell ennek során érvényesítenünk. A terepmunka szempontjából nem absztrakcióként kell megoldanunk, megindokolnunk, hogy bizonyos online környezetben megtalálható szövegeket és jelenségeket miért tekinthetünk folklórnak. Ahogy egyebek között az 1960-as évektől gyűjtött élettörténetek, hiedelemmondák; a konkrét helyhez és eseményhez köthető gyilkosságballadák; a városi szóbeliségben terjedő viccek, modern mondák, sőt a lánclevelek is folklórnak nevezhetők, vagy legalábbis folklorisztikailag értelmezhetők, ugyanúgy gyűjthetők különböző folklór szövegek, alkotások az interneten is. És bár bizonyos jelenségek (pl. az ún. *internetes mémek*) sajátosan online műfajként táruznak elénk, a legtöbb esetben találunk előzményeket, párhuzamokat a hagyományos vagy a városi folklórban.

Fontos szemponttal szolgál vizsgálatunkhoz a német kutatás is. Az interneten megjelenő – régi és új – folklór jelenségek rétegzettségének megvilágítására alkalmas lehet az a séma, amelyben Klaus Roth az Interneten megtalálható „folklorisztikus tartalmakat” az „interaktivitás mértéke szerint” rendszerezi (ROTH, 2009, 109–114.; a vonatkozó szakasz rövid összefoglalása: SCHNEIDER, 2014, 1721–1722.). Roth az interneten található elbeszélésekre vonatkozóan megállapítja, hogy ugyan lehetséges ezeket műfajok szerint kategorizálni, a kutatás számára azonban nem ez a legrelevánsabb szempont. Mivel az internet mint médium esetében meghatározó a kommunikáció interaktivitása, így az ott található folklór jelenségek osztályozásánál is érdemes figyelembe venni ezt a szempontot. A skála a teljesen egyoldalú közléstől a különféle elbeszélések interaktív, közel egyidejű kommunikációban egymással történő megosztásáig terjed (ROTH, 2009, 109–110.). Roth ezen belül három fokozatot határoz meg:

1. Elbeszélések az elektronikus médiában interaktivitás nélkül (pl. digitalizált népmesegyűjtemények vagy különféle populáris olvasmányok).

2. Korlátozottan interaktív környezetben megjelenő elbeszélések (pl. gyűjtőoldalak, amelyeken viccek, mondák stb. elrendezve, tematikus csoportokra bontva találhatók meg). Valamivel magasabb fokú az interaktivitás a levelezőlisták, illetve e-mail útján történő közlés során, ahol terjedhetnek viccek, modern mondák, élménytörténetek, álmotörténetek, UFO-történetek stb.

3. Magas fokú interaktivitás jellemzi a közösségi médiát (pl. Facebook, Twitter, Tumblr), a chat-oldalakat, blogokat stb. Ezek esetében közel szinkron internet-kommunikációról beszélhetünk.

Más kutatók ugyanezt a megkülönböztetést a statikus-dinamikus ellentét-párral írták le (pl. LAINESTE, 2003; RADCHENKO, 2013). A lényeg mindenképpen ugyanaz: bár sokféle módon jelenhet meg folklór az interneten, voltaképpeni terepmunkáról akkor, és annál inkább beszélhetünk, minél inkább interaktív, vagy más szóval dinamikus a vizsgált forrás. Ezen belül viszont időben is változó a kommunikáció lehetséges formája, és ehhez alkalmazkodnia kell a módszertannak is. Így például a chat-oldalak és a közösségi média megjelenése előtt még jelentősebb szerep jutott az emailnek és a levelezőlistáknak a viccek továbbításában, és ekkor még sokkal inkább a személyes kapcsolatrendszerére kellett támaszkodnia a kutatónak a gyűjtés során. Ezzel el is érkeztünk a tanulmány voltaképpeni központi kérdéséhez: hogyan is értelmezhető a folklorisztika tekintetében az online terepmunka, és hogyan végezzük ezt a terepmunkát?

3. Az online folklorisztikai terepmunka módszertana és eszközkészlete

A néprajzi és antropológiai kutatásokban mára már jelentős hagyománya van az online terepmunkának,⁵ ugyanakkor a folklorisztika ilyen irányú módszertana sokkal kevésbé kidolgozott. Mi lehet az online folklorisztikai terepmunka sajátossága? Erre nehéz egyértelmű választ adni, mivel igen sokféle lehetőség képzelhető el, annak függvényében, hogy mi is kutatásunk szorosabb tárgya és problémafelvetése. Így például teljesen más módszertant tesz szükségessé egy online közösségre fókuszáló vizsgálat, illetve egy műfaj- vagy témaközpontú kutatás. E tanulmány csak arra vállalkozhat, hogy nemzetközi példák és saját tapasztalat alapján bemutassa a vizsgálatok néhány lehetséges irányát.

Bizonyos terepmunka-módszerek közősek az (online) etnográfia és antropológia által alkalmazott technikákkal. Így folklorisztikai kutatás során is vé-

⁵ Az online etnográfia történetét bemutatja: HAVERINEN, 2015, a magyar kutatást áttekinti LAJOS, 2016; lásd még a *Replika* 90–91. tematikus számát: *Belépés Jelszóval! Online világok és kutatási módszereik* (2015).

gezhetünk résztvevő megfigyelést, vagy akár állomásozó terepmunkát, használhatunk kérdőívet, és készíthetünk interjút is. Ha tovább szűkítjük a kérdést, és szövegfolklorisztikai kutatásról beszélünk, azt láthatjuk, hogy annak kezdetektől alapvető, központi fogalma a *gyűjtés*, vagyis szövegek, szövegvariánsok és kontextusuk rögzítése. A gyűjtés megvalósulhat az internet különböző platformjain is, különösen amennyiben ezek elsődleges forrását jelentik a gyűjtött anyagnak. A gyűjtőoldalakon közölt szövegek pedig „kontrollanyagként” szolgálhatnak a kutatás során.

Az online folklorisztikai terepmunka sok szempontból folytatja a városi folklórnak a 20. század második felében kialakult kutatási gyakorlatát. A viccek, modern mondák és más népszerű, elsősorban városinak tekintett folklór műfajok esetében ugyanis sokkal kevésbé (ha egyáltalán) jelentette vizsgálat tárgyát az, hogy milyen közösség tudását hordozzák az egyes szövegek. A szövegek gyűjtése rendszerint nem egy kisközösség keretein belül, és nem is falusi adatközlőktől történt. A vizsgálat hangsúlya így sokkal inkább a variálódás és aktualizálás kérdéseire tevődött át. Gyakran a szövegek vizsgálatában a tematikus szempont is fontos volt, mint például a politikai viccek esetében.

A folklorisztikai terepmunka során online környezetben is kulcsfontosságú a gyűjtés, azonban a közeg sajátosságainak megfelelően ehhez számítástechnikai módszereket is alkalmazhatunk. Ahogy korábban már említettem, az internet korai történetében jelentős szerepet játszottak a személyes kapcsolatok, hiszen az emailben vagy levelezőlistákra továbbküldött szövegekhez (lásd FRANK, 2009) csak így juthatott hozzá a kutató. Más volt ekkor még a terjedés dinamikája is, hiszen ilyen úton történő továbbítással korlátozott létszámú emberhez jutott el egy-egy lánclevél, modern monda vagy vicc-sorozat.

Az online terjedő folklór egy jelentős szegmensét teszik ki a valódi eseményekre reagáló folklór szövegek és vizuális anyagok (túlnyomórészt politikai, közéleti humor). Ennek a hírekre adott reakcióként születő, emiatt *newslore*-nak is nevezett folklórnak a használata, terjedése meghatározó részben interneten történik, így az ilyen típusú humor kutatása elképzelhetetlen online terepmunka nélkül (LAINESTE, 2003). A vizsgálatuk azonban elsősorban szövegek és kontextusuk elemzésére korlátozódik, mivel az ezeket hordozó közösség nehezen körülhatárolható és leírható.

Az első olyan alkalomra, amikor robbanásszerűen megnövekedett az interneten továbbított viccek száma, a New York-i World Trade Center-t 2001. szeptember 11-én ért terrortámadást követően került sor. Bill Ellis amerikai kutató két ehhez kapcsolódó cikke módszertanilag is fontos volt. Az elsőben Ellis a tragédiát követően, de még a viccek megjelenése előtt, korábbi kutatásainak tapasztalataira támaszkodva (ELLIS, 1991) igen pontosan előre jelezte,

hogy a viccek várhatóan hullámokban érkeznek majd, jelentős szerepet fog kapni bennük a vizualitás, felhasználnak majd elemeket a korábbi vicc-ciklusokból, és hogy elsősorban emailben terjednek majd (ELLIS, 2001, 1.). Ellis cikkében kollégái segítségét kérte a gyűjtésben, és abban, hogy az esemény kapcsán születő folklórt *folyamatként* vizsgálják. Ezért kérte, hogy kontextuális adatokkal is lássák el a neki továbbított szövegeket, példaként mellékelve egy lehetséges, néhány kérdésből álló kérdőívet (pl. Mikor tűnt fel először az adott vicc az ön lakóhelyén? Milyen korú és nemű adatközlők használták? – ELLIS, 2001, 6–7.).

A szerző egy évvel később bemutatta a kutatás eredményeit, függelékben közreadva a legjellemzőbb szövegeket és digitálisan manipulált képeket (ELLIS, 2002). Lelkesen számolt be arról, hogy milyen új perspektívák tárultak fel a vicckutatás számára, amelynek a lehetőségei korábban kimerültek abban, hogy a már ismert és elterjedt vicceket felgyűjtsék és dokumentálják. Most azonban már a viccek alakulásának folyamatában meg tudjuk őket ragadni, az internet pedig egyfajta időgépként segíti a munkánkat, teljes diskurzusokat megőrizve egy-egy levelezőlistán vagy üzenőfalon (ELLIS, 2002, 7.).

Ellis akkor még nem láthatta előre, hogy ez a típusú kutatás hova fejlődik majd egy évtized alatt, a közösségi média elterjedése és az eredendően üzleti célokat képviselő keresőmotorok kutatási célra történő használatának köszönhetően. A közösségi média és általában a Web 2.0 típusú alkalmazások használata, az ezeken folytatott kommunikáció során beláthatatlan mennyiségű folklór adat is keletkezik és archiválódik automatikusan. Hogy ezek között legalább valamelyest eligazodhassunk, a gyűjtés során elkerülhetetlen a keresőmotorok (nálunk elsősorban a Google) használata. Ezek használhatósága persze korlátozott, és mindenképpen számolni kell azzal, hogy működésükben kereskedelmi érdekek is érvényesülnek, amelyek minden esetben torzítják a keresés eredményeit. Más szempontból ugyanakkor jelentős előnnyel is bír az ilyen eszközökkel történő keresés a hagyományos terepmunka során leggyakrabban alkalmazott rákérdezéses gyűjtéssel szemben. Ugyanis a folklorista így olyan adatokat gyűjthet, amelyek az ő érdeklődésétől, beavatkozásától függetlenül jöttek létre, és a gyűjtő azok előadását jelenlétével, kérdéseivel semmilyen módon nem befolyásolta. Ez olyan helyzet, amit személyes, szóbeli gyűjtés során gyakorlatilag lehetetlen elérni. Ugyanakkor persze össze sem hasonlítható egy „valódi” gyűjtési szituációval, amelyben megfigyelhetünk egy teljes kommunikációs helyzetet, az előadó és a közönség interakcióját, a metakommunikációt stb. Nem is ennek alternatíváját kínálja, hanem egy más jellegű gyűjtési helyzetet, amelynek korlátaival együtt is megvan a helye és jogosultsága a mai kutatásban.

A keresőmotorok segítségével végzett célzott keresés irányulhat egy-egy motívumra, típusra, illetve egy konkrét személyhez vagy eseményhez kapcsos-

lódó szövegekre és/vagy (audio)vizuális tartalmakra. Egy ilyen keresés persze előhozhat mind statikus, mind dinamikus tartalmakat, hivatalos közléseket és folklórt (pl. egy kampányplakátot és variációit, lásd DOMOKOS – VARGHA, 2015, 155–164.). Hatékony használatára a legtöbb példa és a legalaposabban kidolgozott módszer éppen az aktuális eseményekhez fűződő viccek és más rövid humoros szövegek és képek vizsgálatában van.

Daria Radchenko orosz kutató egy 2013-ban megjelent cikkében már bemutatta, hogyan alkalmazható a célzott keresés hatékonyan az internet-folklór kutatása során (RADCHENKO, 2013). Ennek kulcsa a módszeresség, ami – a határozott koncepció és a jól körülhatárolt téma mellett – egyébként is nélkülözhetetlen az interneten hozzáférhető, beláthatatlan mennyiségű és igen heterogén anyag eredményes folklorisztikai vizsgálatához. Radchenko cikke és saját tapasztalataim alapján az alábbiakban foglalható össze a keresőmotorokkal történő célzott keresés néhány alapvető jellemzője:

A keresés alapja lehet egy műfaj vagy szövegcsoport megnevezése (pl. abszurd viccek, politikai viccek). Így elsősorban gyűjtőoldalakhoz jutunk, amelyek statikus anyagot adnak közre, legtöbbször kontextuális adatok nélkül, vagy éppen a témáról szóló szakirodalomhoz. A műfajok megnevezése sem evidencia, pl. a kutatók által használt *modern monda* terminus keresőkérdésként Nagy Ilona cikkéhez vezet (NAGY, 2015 [2006]), míg általunk ide sorolt szövegekhez az angolszász *urban legend* kifejezés magyar változatával, a *városi legenda* kifejezéssel juthatunk el.

Hatékonyabb ennél a kulcsszavas keresés, mely esetében fontos, hogy a keresőkérdésünk egyszerre legyen kellően specifikus és megfelelően tág. A leghatékonyabb konkrét szövegrészletekre rákeresni, lehetőleg több különböző kulcselemre. Az eljárás sémája tehát: 1. bővebb keresés, melynek során akár több változat is előjön; 2. kulcselemek (szövegrészletek) megállapítása; 3. rákeresés külön-külön valamennyi kulcselemre. Mindez elsősorban szöveges keresésre alkalmas, kép- és videófájlok kereséséhez más specifikus módszerek szükségesek.

Daria Radchenko egy 2016 szeptemberi konferencián a *Monitoring aktualnogo folklora* (Az aktuális folklór megfigyelése) projekt keretében végzett kutatása módszertanát mutatta be, amely tulajdonképpen a Bill Ellis által körvonalazott eljárás továbbgondolásának tekinthető, az internet expanziója által szükségessé tett változtatásokkal. A kiindulópontot az internet-folklór azon sajátossága jelenti, hogy gyorsan terjed és ezzel együtt gyorsan aktualitását veszti. Ezáltal könnyen kifolyik a kezünk közül – hacsak nem rögzítjük szisztematikusan, tudományos szempontok szerint. A kutatási módszer lényege az egymástól független esettanulmányok helyett a folyamatos „monitoring”, vagyis a tematikusan körülhatárolt anyag folyamatos megfigyelése. Ennek ke-

reteiben végeznek egy-egy eseményből kiindulva gyűjtést, egy tágabb, a teljes orosz nyelvű internetet szemlélő módszerrel. Az azonos szempontok szerint gyűjtött és rögzített szövegek egyes tömbjeiből összeálló, egyre növekvő adatbázis segítségével kirajzolódnak bizonyos trendek, tendenciák, és a variálódás, aktualizálódás kérdései is jobban megvilágíthatók.

A kutatócsoport egy bizonyos típusú folklórt vizsgál: az aktuális politikai, gazdasági, közéleti események kapcsán létrejövő és terjedő szövegeket (vö. DOMOKOS – VARGHA, 2015). A csoport tagjai folyamatosan figyelik, milyen jelentős gazdasági, politikai események történnek, és ezek közül mi vált ki gyors és jelentős reakciót. Ha néhány órán belül találunk legalább egy humoros szöveget, akkor azt keresőprogramok használatával legalább egy hétig követik. Következésként archiválják táblázatos formában a szöveget, annak variánsait, az esetlegesen hozzá tartozó kép elérhetőségét, a forrás linkjét, valamint a kontextuális adatokat: a lájkokat, megosztásokat stb. napokra lebontva. A változatlan keresőkérdések ismétlése naponta kirajzolja egy-egy konkrét szöveg dinamikáját, alakulását, életciklusát. Három fő kérdés vizsgálatával igyekeznek valamelyest kontextusba helyezni a folklórszövegeket: az „adatközlők” (akik inkább tudtukon kívüli adatszolgáltatók) egyetértenek-e, megosztják-e másokkal, hozzászólnak-e az adott szöveghez. A folyamatos megfigyelés révén összemérhetővé válnak az egyes ciklusok adatai, vizsgálható, mi volt különösen népszerű téma a folklórképződéshez, melyik szöveg (vagy ismétlődő formula stb.) különösen kedvelt, és így tovább. Az eredmények publikálása elsősorban egy elektronikusan hozzáférhető, belső terjesztésű közlöny formájában történik, ami megoldás a tudományos publikálás hosszú átfutásának problémájára, viszont jelentősen korlátozza a hozzáférést.

4. Összegzés

Az online folklórra és annak kutatására vonatkozóan még sok eredményt és problémát lehetne itt tárgyalni. A konkrét virtuális közösségek körében végzett terepmunka például a fent vázolt szövegfolklorisztikai szempontú kutatástól teljesen eltérő módszereket követel meg, és más jellegű nehézséget vet fel, többek között komoly etikai problémákat. Az itt nem tárgyalt témákra máshol (és részben másoknak) kell majd visszatérni. Ugyanígy a jövő feladata a felvetett módszertani lehetőségek gyakorlatba történő átültetése is.

A fontos az, hogy ahogyan Robert Glenn Howard amerikai folklorista hangsúlyozza, az interneten terjedő folklórt ma már nem kezelhetjük múltó divat-

ként, vagy éppen elhanyagolható szubkulturális jelenséggént. „Az internet többé már nem ’új média’. Már nem rendkívüli. Ma az internet hétköznapi. Akárcsak a szemtől-szembeni kommunikációban, úgy vitathatatlanul létezik online folklór is, hiszen az ’online’ csak egy másik mód, ahogy kommunikálunk” (HOWARD, 2015, 248.). Ma, 160 évvel a folk-lore szó megalkotása és két évtizeddel az internet széles körben elérhető technológiává válása után ideje komolyan, világos koncepciót és átgondolt módszertant követve foglalkozni az interneten gyűjthető folklórral. Az online terepen dolgozó folkloristának 2016-ban már nem az (kellene, hogy legyen) a szerepe, hogy harcoljon e terep relevanciájának és fontosságának elfogadtatásáért, hanem sokkal inkább az, hogy jó döntéseket hozzon, amikor megválasztja a terepnek megfelelő kutatási módszereket, és hogy képes legyen adatait megfelelően archiválni, elemezni és kontextusba helyezni.

IRODALOM

BLANK, Trevor J.

2013 *The Last Laugh. Folk Humor, Celebrity Culture, and Mass-Mediated Disasters in the Digital Age*. Madison, University of Wisconsin Press.

BRONNER, Simon J.

2016 Toward a Definition of Folklore in Practice. *Cultural Analysis*, 15, 1, 6–27. (<http://socrates.berkeley.edu/~caforum/volume15/pdf/bronner.pdf> – utolsó letöltés: 2016. augusztus 30.)

S. DOBOS Ilona

1964 Az „igaz” történetek műfajának kérdéséről. *Ethnographia*, 75, 198–217.

DOMOKOS Mariann

2013a Az elektronikus folklór gyűjtéséről. *Ethno-lore*, XXX, 292–320.

2013b Mutatvány a magyar népköltészeti lexikonból: elektronikus folklór. *Ethno-lore*, XXX, 384–385.

2013c Mutatvány a magyar népköltészeti lexikonból: internet-folklór. *Ethno-lore*, XXX, 398–399.

DOMOKOS Mariann – VARGHA Katalin

2015 Elektronikus választási folklór 2014. *Replika*, 90–91, 141–169. (http://real.mtak.hu/31160/1/Domokos_Vargha_Replika_90_91_u.pdf – utolsó letöltés: 2016. augusztus 30.)

DORST, John

- 1990 Tags and Burners, Cycles and Networks: Folklore in the Teletronic Age. *Journal of Folklore Research*, 27, 3, 179–190.

DUNDES, Alan

- 1965 What is folklore. In: DUNDES, Alan (szerk.): *The Study of American Folklore*. 1–3. Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.

ELLIS, Bill

- 1991 The Last Thing ... Said: The Challenger Disaster Jokes and Closure. *International Folklore Review*, 8, 110–124.
- 2001 A Model for Collecting and Interpreting World Trade Center Disaster Jokes. *New Directions in Folklore*, 5, 1–10. https://scholarworks.iu.edu/dspace/bitstream/handle/2022/7195/NDiF_issue_5_article_1.pdf?sequence=1 – utolsó letöltés: 2013. július 20.
- 2002 Making a Big Apple Crumble: The Role of Humor in Constructing a Global Response to Disaster. *New Directions in Folklore*, 6, 1–106. (https://scholarworks.iu.edu/dspace/bitstream/handle/2022/6911/NDiF_issue_6_complete.pdf?sequence=4 – utolsó letöltés: 2013. július 20.)

FRANK, Russell

- 2009 The Forward as Folklore: Studying E-Mailed Humor. In: BLANK, Trevor J. (szerk.): *Folklore and the Internet. Vernacular Expression in a Digital World*. 98–122. Logan, Utah State University Press.

GULYÁS Judit

- 2015 A szóbeliség értéke, értelmezése és a folklorisztika önmeghatározása. In: NEUMER Katalin (szerk.): *Médiák és váltások. Identitások és médiák II*. 11–29. Budapest, MTA BTK Filozófiai Intézet – Gondolat Kiadó.

GULYÁS Judit – SZEMERKÉNYI Ágnes – LANDGRAF Ildikó – BENEDEK Katalin – TÁTRAI Zsuzsanna – MAGYAR Zoltán

- 2011 A magyar folklorisztika tudománytörténete. In: PALÁDI-KOVÁCS Attila (főszerk.): *Magyar néprajz*. I. 1. 127–212. Budapest, Akadémiai Kiadó.

HAVERINEN, Anna

- 2015 Internet Ethnography: The Past, the Present and the Future. *Ethnologia Fennica*, 42. *Social Networks, Communication and the Internet*. 79–90.

HOWARD, Robert Glenn

- 1997 Apocalypse in your In-Box. End-Times Communication on the Internet. *Western Folklore*, 56, 3–4, 295–315.

- 2015 Introduction: Why Digital Network Hybridity Is the New Normal (Hey! Check This Stuff Out). *Journal of American Folklore*, 128, 509, 247–259.
- KATONA Lajos
1890 Ethnographia. Ethnologia. Folklore. *Ethnographia*, I, 69–87.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara
1995 From the Paperwork Empire to the Paperless Office. Testing the Limits of the 'Science of Tradition.' In: BENDIX, Regina – LEVY ZUMWALT, Rosemary (szerk.): *Folklore Interpreted. Essays in Honor of Alan Dundes*. 69–92. New York, Garland.
- LAINESTE, Liisi
2003 Researching humour on the internet. *Folklore. An Electronic Journal of Folklore*, 25, 93–97. (<http://www.folklore.ee/folklore/vol25/humor.pdf> – utolsó letöltés: 2016. augusztus 30.)
- LAJOS Veronika
2016 Internet és etnográfiai jelenkorkutatás. Tárgyi és módszertani kérdések, etikai természetű dilemmák. In: BIHARI NAGY Éva – KEMÉNYFI Róbert – MARINKA Melinda – KAVECSÁNSZKI Máté (szerk.): *Diptichon. Tanulmányok Bartha Elek tiszteletére*. 830–851. Debrecen, MTA–DE. (http://real.mtak.hu/37881/1/Lajos_Veronika_Internet_es_etnografiai_jelenkorkutatasi_2016.pdf – utolsó letöltés: 2016. augusztus 30.)
- LANDGRAF Ildikó
2016 A 24. óra szorításában. A folklórgyűjtés alapelvei Katona Lajos munkásságában és a korabeli magyar folklorisztikában. *Ethnographia*, 127, 4, 503–519.
- NAGY Ilona
2015 [2006] A magyar mondakutatás fehér foltja: A modern mondák. In: GULYÁS Judit (szerk.): *A Grimm-meséktől a modern mondáig. Folklorisztikai tanulmányok*. 233–269. Budapest, L'Harmattan – MTA BTK Néprajztudományi Intézet.
- PAREDES, Américo – BAUMAN, Richard (szerk.)
1972 *Toward New Perspectives in Folklore*. Austin, The University of Texas Press.
- RADCHENKO, Daria [Радченко Д. А.]
2013 «Ищите нас через Яндекс»: методики и проблемы сбора сетевого фольклора. *Tautosakos darbai*, XLV, 116–131.
2016 „Hop-Hey-La-La Bubbles, Dollar's Sold For 55 60 70 Rubles”. Financial Crisis in Internet Folklore. (Conference paper) *Towards Digital Folkloristics*. Riga, Latvia, 14–16 September, 2016.

ROTH, Klaus

- 2009 Erzählen im Internet. In: BREDNICH, Rolf Wilhelm (szerk.): *Erzählkultur. Beiträge zur kulturwissenschaftlichen Erzählforschung. Hans-Jörg Uther zum 65. Geburtstag.* 101–118. Berlin – New York, Walter de Gruyter.

SCHNEIDER, Ingo

- 1996 Erzählen im Internet. Aspekte kommunikativer Kultur im Zeitalter des Computers. *Fabula*, 37, 1–2, 8–27.
- 2014 Internet. In: BREDNICH, Rolf Wilhelm (szerk.): *Enzyklopädie des Märchens* 14, 4, 1716–1726. Berlin – Boston, Walter de Gruyter.

THOMS, William J.

- 1996 Folk-lore. From *The Athenaeum*, August 22, 1846. *Journal of Folklore Research*, 33, 3, 187–189.

VARGHA Katalin

- 2016 A folklór és az intézményes keretek kölcsönhatása a digitális kultúrában. Recenzió a *Journal of American Folklore* 2015. nyári (Vol. 128, No. 509.) tematikus számáról. *Ethnographia*, 127, 4, 677–679.

VESZELSZKI Ágnes

- 2012 A digilektus beszélt nyelvi jellemzői. In: BÁRDOSI Vilmos (főszerk.): *Tanulmányok.* Nyelvtudományi Doktori Iskola. Asteriskos 1. Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar doktori iskolák tanulmányai. 399–417. Budapest, ELTE BTK. (http://www.veszelszki.hu/images/honlap/Veszelszki_Agnes_A_digilektus_beszelt_nyelvi_jellemzoi_Asteriskos1_2012.pdf – utolsó letöltés: 2016. augusztus 30.)

KATALIN VARGHA

WHY AND HOW SHOULD WE DO FOLKLORISTIC FIELDWORK ONLINE?

This paper addresses the question why it is important to consider the internet as a field for folklore research in the 21st century and what methodology should be used. The author of this paper joins those scholars who argue that it is inevitable for our discipline to study contemporary forms of folklore. Since today computer-mediated communication plays a considerable part in everyday conversation, folkloristics has to pay attention to computer-mediated folklore as well.

The first part of the paper draws attention to the constantly changing concept of *folklore* and various innovative approaches present in our discipline from the 1960s. The second part presents the study of folklore on the internet as a part of this research tradition, and underlines the multi-layered nature of the studied material. The third part focuses on the specific fieldwork methods of online folkloristics, with some good examples from previous research.

As a conclusion the author emphasizes that in 2016 the relevance of internet as a field for folkloristics should not be questioned any longer. The real task for folklorists is to choose proper methods while doing fieldwork online, and to properly archive, analyse and contextualise their material.

A KUTATÓI ÉN ÉS A TEREPMUNKA

A TEREPMUNKA MINT MÁGIA¹

„When humans themselves are the subject of study, protocols must be devised to reduce the risk of observer bias and the acquisition of too theoretical or idealized explanations of the workings of a culture.”

'Field research' Wikipedia

Az utóbbi tíz évben a Dél-Etiópiában élő murszi nép körében végeztem hosszantartó antropológiai, úgynevezett állomásozó terepmunkát. Az ott töltött hónapok, illetve most már évek alatt a murszik többsége nem csak alaposan megfigyelte, de kommentálta is a viselkedésemet. Mint megfigyelő állandóan megfigyelt is voltam, és az emberek főleg a korábban közöttük dolgozó brit antropológushoz, David Turtonhoz hasonlítottak (pontosabban inkább mértek), akinek a mindennapi életét sok murszi első kézből ismerte. Az öregek jólesően nyugtázták, hogy ugyanúgy szakítom le a teafilterről a madzagot és dobom azt a tűzbe, mint elődöm. „Csak ahogy David csinálta annak idején”, csettintettek elismerően. Többen figyelmeztettek, hogy kapcsoljam be a diktafonomat, ha velük beszélek, pontosan úgy, ahogy annak idején David tette. Senki nem lepődött meg, hogy sátorban lakom, hiszen David is abban lakott, és ha elutaztam Mursziföldről a közeli városba, akkor nekem is szigorúan listát kellett készítenem, hogy kinek mit hozzak, amikor majd visszatérek, hiszen David is így tette. Nehéz volt felvenni a versenyt Daviddal, az egyetlen idegenel, akiért kivétel nélkül minden murszi rajongott. Az egyetlen alkalom, amikor igazán képes voltam megközelíteni elődöm figuráját a murszik szemében az volt, amikor nagyon elhagyatott murszi településeken járva néhány idősebb murszi férfi, David Turton kortársai és egykori barátai, *Lusigolonyi*nak szólítottak. *Lusigolonyi*, a vörös fiú, David murszi neve volt. Talán nem is hitték el, hogy nem csak felettük járt el az idő, de már David Turton is velük együtt öregedhetett.

Kevesen teszik fel azt a kérdést az antropológusok közül, hogy milyen kapcsolatot láthatnak a kutatott közösség tagjai saját maguk és az őket meglátogató kutatók között. Az, hogy nekem egy ugyanolyan normatív rendszert kellett

¹ A cikk a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal –NKFIH PD 115447 nyilvántartási számú projektje keretén belül készült.

követnem, mint Davidnek, sokszor meglehetősen megnehezítette a dolgomat. A murszik hamar elvárták, hogy én is folyékonyan beszéljem a nyelvüket, hogy ugyanannyi pénzt és ajándékot osszak szét közöttük, mint David tette. David Turton a terepmunka első percétől kezdve egy olyan hatalmi (politikai) teret hozott létre maga körül, amelyet távozása után csak egy másik idegen tudott betölteni. Az idegen hatása, ha egyszer megteremtődött, meg is maradt. Amikor megjelentem Mursziföldön, a helyiek az idegenség auráját, annak minden felelősségével és hasznával együtt nekem tulajdonították. Michael TAUSSIG (2011) „idegen hatás”-nak nevezi azt a következmény-együttest, amit a terepkutató a jelenlétével idéz elő az adott közösségben. Az idegen hatás abból ered, hogy az antropológus figuráját az olyan területeken, mint például Mursziföldön, a mai napig misztikus aura lengi körül, egy olyan mágikus szerepkör, amelybe a tudatlan gyermektől a mágikus gyógyítóig sok minden belefér. Az antropológus által előidézett idegen hatás módszertanilag a különböző reflexiókon keresztül érhető tetten, bár sok esetben ezen reflexív gyakorlatok nemigen tűnnek elegendőnek ahhoz, hogy egy koherens antropológiai elemzés alapját adják. Ettől függetlenül e reflexiók nem mellékesek. Az antropológus megértése történetmesélésen, irónián, névadáson, beavatáson keresztül történhet. Az én esetemben például voltak murszi fiatalok, akik utánozták azt, ahogy a jegyzetfüzetembe írok, és ákombákomokat írtak ők is egy darab papírra. Így az olyan dolgaim, mint például a papír, az idegenség médiumává váltak, sőt a papírra való jegyzetelést egy olyan utánozható cselekedetnek tekintette a legtöbb murszi, ami közelebb hozta őket a terepmunkás figurájának megértéséhez. Vagy ha így jobban tetszik: elérhetőbbé tette számukra az idegen antropológus auráját.

Mihez segíthet ez hozzá? Mit árulna el a murszi társadalomról az, hogy ha közelebb tudnék kerülni magamhoz az ő szemükben? Mire lehet jó ez a bennszülött értelmezés? Az egyik rövid válasz lehetne, hogy mindez a modernitásról szól, a murszi modernitáshoz vihet bennünket közelebb, ha rálátok a murszi fordított tekintetre (*reversed gaze*). Pontosabban a murszi modernizáció-értelmezés az, amelyhez a kutató legkönnyebben talán a saját figurájának megértésén keresztül juthat el. A legjobb kutatási eszközünk saját magunk vagyunk, mondja Deborah Bird ROSE (2007). Már az elég, ha a kérdéseikre figyelünk. „Miért készítesz fotókat?” „Mire jó az a sok papír? A papírok a te teheneid?” „Minek ez a sok ruha neked, miért nem elég egy?” Totális értetlenség. „A fehér ember kövér. Van mit ennie. Van pénze. Vannak gyógyszerei.” Teljes félreértés. Már ha létezik az antropológiában „félre” értés. Mondjuk inkább: teljes megértés. Amit én a terepmunka alatt próbáltam, az csupán annyi volt, hogy megfigyeljem, milyen emocionális realitás van abban, hogy néhány murszi egy fehér antropológust utánoz, lemásolja azt, amit az idegen csinál, úgy, hogy fogalmuk sincs arról, hogy az miért, mi céllal teszi, amit tesz.

Itt nem arról a nem éppen finom etnográfiai kategóriáról beszélek, amit sokan émikusnak neveznek (ezen már Geertz is röhögött), hanem arról, hogy úgy tűnik a terepmunkás figuráját, pont azért, mert olyan dolgokat cselekszik amilyeneket, sok társadalomban különös, nem mindennapi, mágikus aurával ruházták fel, amelyhez például utánzással, mimézissel közelebb lehet kerülni. Vagy az antropológus székébe való beleüléssel, tevékenységének imitálásával, ruhájának hordásával, ételének evésével, ne adj' isten nyelvének megtanulásával. Amolyan szimpatetikus kapcsolat létrehozása a murszi mindennapok és a modernizálódás között a politikai kontroll érdekében. Az egyik ilyen folyamat, ami szerte Mursziföldön manapság megfigyelhető, az *arake*, a városból származó kukoricából desztillált rövidital, mértéktelen nyakalása. Az *arake* mint médium, nem csak közelebb viszi a murszikat a külvilág tényleges megértéséhez, de segít is nekik elfelejteni annak fájdalmas következményeit, annak a világnak a tényleges hatását, aminek az antropológus csak ártatlan előfutára volt. Mint az ember feje, ha egész éjszaka *arakét* iszik. Az *arake* mobilizálja az idegen erőt, segít kapcsolatot teremteni világok között. Nem hamis babonáról, sem émikus-étikus dichotómiáról, hanem a távolság kérdéséről van itt szó, illetve annak leküzdéséről és kontrollálásáról, a kapcsolat megteremtéséről. Olyan kapcsolatot teremteni, amivel kontrollálni tudjuk a másik világot, társadalmi csoportot vagy egyént.

Az átviteli mágia logikai alapja olyan jellegű anyagi közeget feltételez, amely összekapcsolja a fizikailag nem összetartozót és bizonyos tulajdonságokat visz át az egyik tárgyról a másikra (FRAZER, 1993). Anyagi közeg, ami összekapcsol. Fogalmunk sincs, hogy pontosan mi az. Dolgok, amik fizikai kapcsolatban voltak egyszer, továbbra is hathatnak egymásra. Ha ezt a logikai rendszert elfogadjuk, akkor csak az marad hátra, hogy miként csökkentjük vagy növeljük a távolságot a másiktól. Minél közelebb kerülni az idegenhez vagy elbújni előle a bokorba. „Elbújtunk a bokorba, amikor *Menelik* emberei jöttek. Aztán az olaszoktól is elbújtunk, most meg az etiópoktól.” Interperszonális szinten a kapcsolat a döntő, az Én a távolsággal való ontológiai játék (munka) eredménye. Kapcsolatba lépni az antropológussal annyi, mint kicsit közelebb kerülni egy másik világhoz, annak megértéséhez, azon keresztül pedig önmagam megalkotásához. A mágia soha nem vallási kérdés volt, a mágia soha nem az önálló testről szólt, maximum annak képeről, illetve a képek közötti mediációról. Fehér idegen – írás – papír. A mágia mindig is politikai reflexió volt.

Ahogy a terepmunka is. Helyreállítani a kontrollt ott, ahol nincs. Csakúgy, mint a murszi gondolkodásban. Ha a murszikat mágikus gondolkodással „vádolom”, akkor azt azért teszem, hogy saját magamat már könnyebb legyen perbe fogni. A terepmunka egy kontroll megteremtésére tett próbálkozás. Nem

kell áltatni magunkat a mi tudományosak – ők mágikusak dichotómiával. A terepmunka az antropológusok mágikus technikája: tedd ezt és akkor ezt az eredményt fogod kapni. Kész. Ha nem teszed meg, nem fog bekövetkezni semmi. Tudományos mázzal leöntött mágikus gondolkodás. Van itt technika, technológia és az ebbe vetett hit, utánzás (rajzolás, képkészítés), specialisták és közönység. A terepjegyzetek fétisek, a terepmunka egy rituálé. Sőt, továbbmegyek: a terepmunka egy ajándék, adok-kapok, csere és viszonzás. Minden, amiről írunk az antropológiában, azt meg is tesszük, mint terepmunkások. A terepmunka önmagában egy antropológiai esettanulmány, a kérdés csupán annyi, hogy ezt (f)el is ismerjük-e. A terepmunka szakzsargonja, azaz az a nyelv, amit az antropológusok arra használnak, hogy minél hitelesebbnek tűnjenek tudóskollégáik szemében, szóval ez a terminológia arra lenne hivatott, hogy megteremtessen egy ok-okozati összefüggést, elhitesse a kutatás minden résztvevőjével, hogy amiben részt vesznek az egy hitrendszer, olyan, amit a tudomány jóváhagyott. Például így: ha havi 10.000 birr² készpénz áramlik be a murszi gazdaságba a turistáktól, akkor abból havi 50 liter *arakét* tudnak vásárolni a murszik. Ha havi 20.000 birrt kapnak a murszik a turistáktól, akkor 100 liter *arakét* fognak vásárolni. Változók összefüggései. Nagyszerű. Meg lehet ezt tanulni? Persze: kettő meg kettő az annyi, mint négy. Technikák: mély, strukturált, csoportos, etnográfiai interjúk; félig vagy teljesen résztvevő megfigyelés, vizuális adatrögzítés, kérdőív kódolás, operacionalizálás, rokonsági rendszerek felvétele, szisztematikus tárgygyűjtés és persze naplóírás és jegyzetelés. És ó, a szöveg öröme. A terepnapló szövege, a feljegyzések fetisizmusa, az adat hatalma. Szöveg, szöveg és még több szöveg. A mi teheneink.

Képek, itt és ott, a lapon, a memóriakártyán és az agyunkban. A kép a mágikus gondolkodás alapja. A reprezentáció, kedvence sok antropológusnak, egy kép, amit az olvasó agyában kreálunk. Például arról, hogy hogyan gondolkodnak a murszik. Milyen kapcsolatuk van a modernizálódó világgal, ami kíméletlenül, egy szempillantás alatt csapott le rájuk. Íme egy kép: egy murszi fiú fekszik a jinkai³ kórház udvarán. A betonon, egy rongydarabon. Lőtt sebe van, nyílt seb, az anyja mellette van hetek óta. Hetek óta! Nem mer bemenni, fél. Fél, hogy rossz kezekbe kerül, mágia áldozata lesz, meg fog halni, ha bemeleg. Kinn fekszik, lázasan, az anyja mellette ül, kezében egy rongyba csavarva a fiából kikapart csontdarab. A jinkai kórházudvar. Egy kép. Nem hagy nyugodni. A fiú meg fog halni, fekszik két világ határán, élet-halál, modern-hagyományos, sem itt, sem ott. Mi tartja vissza, hogy átlépje a kórház küszöbét? A mágia. Fél.

² Birr, Etiópia hivatalos pénzneme.

³ Jinka az Omo térség déli felének központi városa (30.000 lakos), a murszikhöz eső legközelebbi piacközpont.

Bizonytalan a terep a számára. Mi ez a terep a számomra? Ez a terep? Ez is terep? A kép csak a fejemben létezik, nem fényképezek, nem írok, csak nézem őket, beszélgetek az anyjával. A fiú meg fog halni, belehal a modern világba, meg fog halni a terepen, mert az ő terepe tele van olyan erővel, amit én nem láthatok, mert nem hiszek benne.

Hinnie kell a terepmunkásnak abban, amit a bennszülöttek hisznek? Van megértés hit nélkül? Miben hiszünk mi? A hangfelvevőnkben. Ami fel van véve, az létezik, a többi nem. A tények makacs dolgok. Mi makacsok vagyunk. Vagy, legalábbis, annak próbálunk látszani. Bizonyíték. 10.000 birr=50 liter arake, 20.000 birr=100 liter arake. Bizonyosság. Erről szól minden. A terep sokaknak nem más, mint a bizonyítékgyártás helye, a terepmunkás pedig a bizonyosság-gyártó gépkezelő. A bizonyíték pedig élményből kellene, hogy keletkezzen, abból, amit láttunk, hallottunk, éreztünk. Egyszerű: abból, amit az érzékszerveinkkel képesek vagyunk tapasztalni. Az én terepem tele van észlelhető adattal, a fekvő fiú terepe tele van számára érzékelhető erővel. Ő keresi az enyémhez az utat, én keresem az övéhez az utat. Mindkettőnk próbálja megérteni a másik terepét. Mindenki fejében van egy terep. Mindegyikőnk vár valamit a másik terepétől. Gyógyulást, sikert, jobb életet. Melyik a fontosabb? Az ő vagy az én élményem a világról? Kegyetlen kérdés. Meglehet a mágiát tanulni? Meg.

A mágia nem más, mint a saját vágyaink projekciója abba, amiről azt gondoltuk, hogy primitív. Mindig is mi magunk voltunk babonások és persze sosem voltunk modernek. A terepmunka szigorú tabuk által szabályozott imitációk sorozata. Figyelem, minden szónak fontos jelentése van: tabuk és imitáció. A terepmunkás a saját jelentéseinek hálójában függő állat. A fiú a kórházudvaron pedig a sajátjában. Ez a mágia, minden mágia, egy modellt hoz létre egy adott technológiával. NEM adatgyűjtési technikával! Technológiáival (GELL, 1988). A társadalmi reprodukció technológiája: a rokonság. A létfenntartás technológiája: az élelemtermelés. Az antropológiai tudás technológiája: a terepmunka. Ami fontos az a kontroll a technológiában. A méretek kontrollja. A terepmunka nem más, mint a lépték technológiája. Kicsinyítés és nagyítás. Többnyire kicsinyítés. Az életnagyságú falu, család, rituálé kicsinyítése. Nézzük meg az antropológiai monográfiákat. Tele vannak méretarányos rajzokkal és az azokhoz tartozó leírásokkal. Így néz ki egy falu. Kicsiben. Így néz ki egy család. Kicsiben. Így néz ki az élet. Kicsiben. De az élet mindig hosszabb még a legterjedelmesebb etnográfianál is. Az igazi kunyhó mindig nagyobb a méretarányos rajznál. Az etnográfia egy babaház. Az antropológusok babaházakat készítenek, amiben minden megegyezik az eredetivel, csak minden sokkal kisebb, mint igazából. Az eredeti a terepmunkás fétise, a babaház a sterilizált

másolat. És ahogy STEWART (1993) mondja, még az időt is lehet miniaturizálni. Nézzünk a karóránkra vagy a határidőnaplónkra. Az antropológia másol, utánoz, ha még inkább tudományosnak akarunk tűnni (mint ahogy én itt most nem, ahogy már mindenki valószínűleg rájött, anti-tudományos akarok lenni, pont olyan, amilyent a terepmunka témája megkíván), akkor használjuk azt a szót, hogy fordít (*translate*), megmér, majd létrehozza a másolatot. Onnan jön, ahonnan Swift Gullivere vagy Carroll nyúlürege. A globalizációt, a nagy léptéket kisméretű etnográfivá varázsoljuk. Anna TSING (2005) szerint az etnográfia a mértékekkel és méretekkel való játék. Igaza van. Hogyan modelláljam a fiút az udvaron? Hogyan lehetne méretarányosan, tényszerűen, hihetően leírni, ahogy ott fekszik, két világ határán, a globalizáció peremén, az udvaron, sem itt, sem ott, a modern város és a primitív murszi-lét határán, élet és halál között, mágia és modern gyógyászat peremén? Lehet, hogy nem is miniaturizálással, hanem inkább felnagyítással? Összemegyünk, hogy megnőhessünk, mint Alice. Akkor tegyük a részleteket láthatóvá, zoomoljunk a képre.

Kezdő részlet: a fiú anyjának a zsebkendőjében van egy darab csont. Megmutatja. Pici darab. Hogyan nagyítsam ezt fel? Ez egy részlet a fiából. Szó szerint. Egy emberdarab. Egy darab ember, ami kapcsolatban volt, és még mindig van a fiával. Kapcsolat. Mit jelenthet ez, mit jelent ez a részlet a terepen? Tudom. Retteg az anya, hogy a test darabja, a fia testének a darabja rossz kezekbe kerül. Pontosan tudom, hogy ettől fél. Murszi gyógyítóhoz akarja vinni a fiát. Híresek a murszi gyógyítók, a *bodik*, a *nyangatomok* és más szomszédos népek is hozzájuk járnak, állítólag még műtenek is. Állítólag. Nem tény, nem láttam, nem terepadat, csak egy meg nem erősített részlet. A fiú anyja hisz benne. Sikerül nagyítanom a csontot? A murszik rendelkeznek egy mágikus gyógyító erővel a környező népek körében. Érzem, ahogy a benyomásaim lassan szavakká formálódnak, azok lassan mondatokká, a terep lassan etnográfivá válik itt a képernyőn. Gyönyörű. A lélek átalakítása. A fiú és az anyja lelke átszáll a soraimba. Mágia. Folytassuk, lássuk az összes részletet.

A fiú egy napon úgy dönt egy barátjával, a legjobb barátjával, hogy begyalogolnak Jinkába, vesznek *arakét* a piacon, majd hazamennek és eladják. A nyereségen megosztóznak, mint két jó barát. Egy üzleti kapcsolat kezdete, első lépés a nagyvilágba, kapcsolat a modernitással. A vállalkozás csodásan indul, jókedvűen beérnek a városba, sétálnak a piacon, nézik a városiakat, majd megveszik a műanyagkannákban árult kukoricapálinkát. Városi ital ez. Méreg. Még nem is tudják a fiúk, hogy ez pontosan mit jelent. Még nem is sejtik, hogy ez a két kanna ital meg fogja mérgezni az egész hátralévő életüket. A modernitás aurája: városi ital. Jót akartak, jó gyerekek ezek. Egy kis üzlet, egy kis kiruccanás a városba, aztán vissza a falujukba, semmi több. Megkóstolják az életet, meg valami

mást. Megkóstolják, aztán még egyszer, majd még egy kortyot. Trükkös ital ez az *arake*, erősebb, mint bármely hagyományos murszi ital, amit valaha ittak. Erős ital ez, és az az erős legény, aki állja. Aki nem állja nem városi létre való. Min veszteks össze? Nem tudom. Egy lányon? Ki a jobb botharcos? *Olijareholi* (Fehér marhaláb) dühös, nem tud gondolkodni, olyan erősen elvakítja a város aurája, hogy ráló a barátjára. A legjobbra. Az meghal. Mi legyen most? Nincs nagyobb bűn, mint megölni egy másik ártatlan murszit. Ennél nem lehet rosszabbat tenni. A hír meg fogja előzi, tudja jól, hogy mire hazaér, már tudni fogják mit tett. És tudja a szabályt: a fiú családja bosszút fog állni. Le fogják löni bosszúból. Joggal. Ehhez joguk van. Mit tegyen? Fél. Előresiet, talán megelőzheti a bajt, talán megmentheti az életét. Visszalopódzik a falujába és bebújik az út melletti bokorba, védekezésre készen. A barátja apja már keresi, fegyverrel a kezében keresi a fia gyilkosát. Durr, majd megint durr. Még egy lövés, a fiú visszalő és a fiú apja is halott. *Olijareholi* megsebesül, de él. A barátját és annak apját is megölte, de ő él. Katonák jönnek Hanából, beszélnek hozzá szócsövön. Rosszul van, vérzik, elő kell jönnie a rejtekhelyéről, nem ússza meg szárazon. Előjön, vérzik, sebesült, sokkos. Beviszik Hanába, de nem tudják meggyógyítani, aztán a jinkai kórházba, de egy nap után kijön a kórteremből és kifelé szökik az udvarra. A betonra. Nem akarja, hogy megfertőződjön. El fognak érte jönni.

Sikerült kinagyítanom a részleteket? Van már értelme az anya görcsös kezében a csontdarabnak, amit a fiából tisztított ki? Van már értelme annak, amit a kapcsolatról írok? A történet egy kudarcba fulladt kapcsolatról szól, amit az anya megpróbál visszabillenteni, helyi gyógyítóval, aki visszaállíthatja a dolgot. A városban nem sikerült. Ez egy mese, bocsánat, történet a globalizációról. A mai napig megvisel az élmény. A terepélmény.

Az etnográfusok egyre inkább azt vallják, ha kissé provokatívan is, hogy jó néhány etnográfiai kutatás akkor a legeredményesebb, ha »magunkon kívül« vagyunk, azaz amikor fel tudunk engedni, elfeledjük céljainkat, és el tudjuk engedni magunkat. Röviden, a terepmunkának létezik egy extatikus oldala; nem a szó gunyoros értelmében, hanem a tudástermelés és objektivitás szoros részeként értelmezve. Több etnográfus átesik extatikus beavatási rituálékon, hallucinogén drogokat vagy alkoholt fogyaszt, kimerítő táncokon vesz részt vagy álmatlanul tölt halottvirrasztásokat (FABIAN, 2001, 31.).

Botrányosan hangzik, de van benne igazság. A terepkutató élményei, bármely fontosak is a tudástermelés folyamatában, sokszor sajnos csak egy legitimációs „én ott voltam” részként jelennek meg az antropológiai leírásokban.

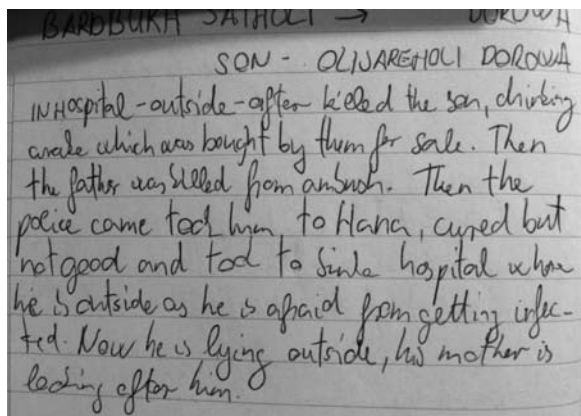
Pedig a terep nem csak munka, terep-munka, hanem különböző élmények sora, amelyek közül sokszor nehéz kiválasztani azokat, amelyek hozzájárulnak a végső etnográfia szövegéhez. A többi megmarad pusztá impressziónak. A kórház kertjében álló pálmák, szemét az udvaron és a műanyag tető, ami alatt a fiú feküdt. A modernizáció melléktermékei, a globalizáció aurájának beszenyvezői. Valóban nehéz megkülönböztetni a legitim „extatikus” élményeket a castanedai szárnyaló képzetektől. A terepkutatást úgy is fel lehet fogni, mint egy élménysort, mely élményeken keresztül a kutatónak meg kell alkotnia saját ontológiai álláspontját a kutatott csoporthoz képest. Szépen hangzik. Mit jelent ez? Azt, hogy a testi élményeken kívül meg kell próbálni megélni egy másik létet, a sajátunkétól eltérő értelmezését a létezésnek (például, hogy milyen madárnak vagy fának lenni, vagy milyen hinni abban, hogy a csontom egyik darabján elkövetett mágikus tett megölhet engem). Ezt hívják manapság ontológiai fordulatlak az antropológusok. A parallel értelmezései ugyanannak a világnak, vagy a parallel világoknak. Nem a kultúra ma már a terepkutató célpontja, hanem az, hogy megértsük, hogy mások miként vélekednek a világról és annak valóságairól. Ehhez kell a kapcsolat. Ami mindig szimpatetikus.

Van még így értelme terepről beszélni? A terep és a kutató különválasztása értelmét veszti, mert a terepkutató az első pillanattól kezdve élményein keresztül egy szimpatetikus kapcsolatba kerül más világokkal, tehát nincs már olyan, hogy terep meg nem terep. A „terep” nem a kutatótól független, hanem a kutató maga. Ahogy eddig felépítettem: élmények sora, képek sokasága. Az extázis nem az örület határán lebegő beszámíthatatlanság, hanem egy a vendéglátóinkkal közös világértelmezési keret elérése. Nem egy viselkedési forma, hanem egy minőségi interakció, egy közös alap, amelyen a legkönnyebben kerülhetünk közelebb a megértéshez. Fabiannak igaza van abban, hogy a teljes megértéshez nem szabad elutasítanunk a terepmunka alatt tapasztalt transzformatív élményeket. Legitimálnunk kell őket az etnográfia érdekében.

De! Ha megnézzük az antropológiai terepmunka mindennapjait, legalábbis amiket én éltem át Etiópiában az elmúlt több mint tíz évben, akkor a legtöbb élmény nem extatikus, hanem, még ha különlegesnek hat is, átlagosnak nevezhető. Értem én, hogy Fabian leginkább provokál. Ezt teszem én is. Ezért választottam őt ide. És azért mert amit ír, az egy jó belépőpont a terepmunka mint élmény általános témájához. Természetesen nem Fabian volt az első, aki ezt megfogalmazta. Azt, hogy a terepkutató egyik, ha nem a legfontosabb adatgyűjtési eszköze saját maga, saját teste, élményei és érzései. TURNER (1985) például a transzformatív élményt elengedhetetlennek nevezte a terepkutatásnál, és hitt abban, hogy általánosságban véve bármely élmény csak akkor képes fenntartani jelentőségét, ha egy állandóan visszatérő performatív elemként van jelen az emberek életében.

A rítusok újrajátszásával az élmények kódokat kapnak, amelyek segítenek az embereknek újra és újra átélni egy adott élményt. Sok antropológus életében a terepmunka egy ilyen szent utazás, egy ilyen rítus, ami segít fenntartani a közösség identitását, benne az egyén identitását, legalizálja létezését, hozzáférését a forrásokhoz, társadalmi, anyagi forrásokhoz. Az antropológus társadalom megköveteli a tagjaitól a terepélmény állandó újraélését (vagy legalább annak rituális eljátszását), mintha ez biztosítaná a közösség sikeres fennmaradását. Pusztán mágia. A mindennapi terepélmények is egy egésszé állnak össze és a rítus egészét alkotják egészen addig, amíg jelentést nem adunk nekik.

De mi az, ami jelentést ad egy adott terepélménynek? Hol az a pont, mi az a minőség, amitől egy adott élmény adat lesz és az etnográfia részévé válik? A válasz egyszerű: ott, ahol az élmény hozzáférést biztosít. A terepmunka az élményeken keresztüli hozzáférés. Ismétlem: hozzáférés. Mihez? Kihez? Hiszen saját magunkhoz képtelenek vagyunk hozzáférni, nem, hogy egy hetek óta a földön fekvő fiúhoz, aki inkább lassú halált hal, minthogy bevánszorogjon egy kórházba, ahol meggyógyíthatná. Sokk. Mint élmény. A terepkutatót, az egyébként sokat látott terepkutatót sokkolja a látvány, elszorul a szíve, könnyes lesz a szeme. Extatikus terepélmény, ami segít kilépni, majd közelebb kerülni a másikkal, aki még mindig idegen, az is marad örökre. Az egyetlen, ami történhet, hogy közelebb kerülök hozzá, ahhoz, amit ő a világról gondol, de a teljes hozzáférés utópia marad. A kórházról, a városról, az alkoholról, a modern világról és a mágiáról. Az élményemet, ahogy a fiút látom – (szem)tanúság – fel kell, hogy dolgozzam. Itt jön a munka. Dolgozás. Feldolgozás. Leírás. Hogyan képes szavakba (értse terepmunka-naplóba) transzformálódni ez az élmény? Totális bukásnak tűnhet az első pillanattól kezdve. Már fentebb flörtöltem Barthes-szal, aki utálta a napló explicit karakterét. Nem úgy az implicitet, ami inkább a *homo ludens*-hez tartozik szerinte (TAUSSIG, 2011). Játék. Itt egy részlet az én naplóból (1. kép):



1. kép Terepnapló-részlet,
2015. augusztus. Jinka, Etiópia

In hospital-outside-after killed the son, drinking arake which was bought by them for sale. Then the father was killed from ambush. Then the police came took him to Hana, cured but not good and took to Jinka hospital where he is outside as he is afraid from getting infected. Now he is lying outside, his mother is looking after him.

Ülök a kórházban és lejegyzem ezeket a sorokat, később nem is írok róla. *Getting infected*. Így írtam le. Hogy fél attól, hogy megfertőződik. *Getting infected*.

A leírással, a terepnaplóval és ezzel most itt igyekszem megteremteni a tény-szerűség auráját. Még egy aura. Sokaknak ez a legfontosabb. Ez történt, utána-jártam, megkérdeztem több embert, beszéltem a fiúval és most leírom, elmon-dom. Belsőszülött jogrendszer, az állammal való politikai kapcsolat, nyugati orvosláshoz való viszony, belsőszülött mágia stb. stb. Tessék fogyasztani, egy antropológiai eseményt kreáltam belőle. Az élményem eseménnyé transzfórmálódott, ez a legtöbb, amit tehettem. Ez a legtöbb, amit bármely antropológus tehet. A különbség csak a minőségben van. A *terepélmény* etnográfiai eseménnyé válik. A kakasviadalról való futás mély játékká, a feleség elvesztése a fejvadászokéhoz hasonló bánattá. Még hogy nincs extatikus élmény. Van, de aztán következik a sterilizáció. Sterilizálom az élményeimet és görög drámát teremtek belőle. Bevezetés-tárgyalás-befejezés. Mi a tanulság mindenki számára: hiába akarsz jót, a modernizáció megbolondít, lelövöd a legjobb barátodat, majd az apját is, spirálba kerülsz, a modernitás spiráljába. A murszik nem jöhetnek jól ki a globalizáció folyamatából. Nem tudják, hogyan kell azt csinálni, hasonlóan több ezer sorstársukhoz szerte a világban, Amerikában és Ausztráliában. Ez a mesém tanulsága, ez a sterilizált mesém végkövetkeztetése.

Hadd foglaljam össze: *Az antropológus szimpatetikus kapcsolatot hoz létre az általa érzékelt valóság és a végső etnográfia között*. Az élményeket eseménnyé formálja. A terep ennek a munkának a platformja, nem egy tér-idő egység, hanem egy világlátás, egy közös alap valaki mással (igen, igen, persze, hogy az Idegennel). Az élmények vezetnek el ehhez a közös alaphoz, mely élmények hasonlóan foghatóak fel a frazeri mágikus kapcsolathoz. Ami egyszer kapcsolatban volt, az örökké kapcsolatban marad. A terepmunkás örökké kapcsolatban marad a tereppel. Hat rá, ő pedig a terepre.

IRODALOM

FABIAN, Johannes

2001 *Anthropology with an Attitude. Critical Essays*. Stanford, Stanford University Press.

FRAZER, James, G.

1993 *Az aranyág*. Budapest, Századvég Kiadó.

GELL, Alfred

1988 Technology and Magic. *Anthropology Today*, 4, 2, 6–9.

ROSE, Deborah Bird

2007 Recursive Epistemologies and an Ethics of Attention. In: GOULET, Jean-Guy A. – MILLER, Bruce G. (szerk.): *Extraordinary Anthropology: Transformations in the Field*. 88–102. Lincoln – London, University of Nebraska Press.

STEWART, Susan

1993 *On Longing. Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*. Durham – London, Duke University Press.

TAUSSIG, Michael

2011 *I Swear I Saw This. Drawings in Fieldwork Notebooks, Namely my Own*. Chicago – London, The University of Chicago Press.

TSING, Anna L.

2005 *Friction. An Ethnography of Global Connection*. Princeton – Oxford, Princeton University Press.

TURNER, Victor

1985 *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*. Tucson, The University of Arizona Press.

TAMÁS RÉGI

FIELDWORK AS MAGIC

The author in his article makes an attempt to explore the myriad of connections between the act of anthropological fieldwork and magical thinking. Magic, as understood by James Frazer, is a sympathetic connection between two substances; and based on this, the author assumes that magical thinking is very similar to what ethnographers actually do in the field: establishing relationships, between themselves and their studied subjects and turning this connection into ethnographic knowledge. In the text the author heavily draws on a South-Ethiopian case he documented among the Mursi, a semi-nomad community. In the centre of the story is a young man who killed two of his community members while himself was also injured and later got into hospital. His tale is also a story of failed individual connection to the world and a story of a failed encounter with the advent of globalization.

A NAPSUGÁR TÖRTÉNETE. TALÁLKOZÁSAINK TÖRTÉNETE

Jelen dolgozat egy kelet-szibériai *obscsina* (öslakos gazdasági vállalkozás), a Napsugár történetét (életét és halálát) igyekszik megvilágítani az antropológus, az evenki tulajdonos és az öslakos kisebbségi képviselő társadalmi, üzleti, politikai és etikai szempontjain, értékein keresztül. A dolgozat lapjai – reményeim szerint – betekintést adnak emellett az antropológus és a kisebbségi lét mindennapi gyakorlatába és legális kereteibe Oroszországban. A módszertani megközelítés célja, hogy az elmúlt tíz évben az antropológus-társsal kialakított, egyenlőségi alapon szerveződő együttműködési kapcsolat tovább szélesedhessen egy nem-antropológus öslakos kolléga bevonásával a szerzőtársak közé, amely révén egy másképp nehezen elérhető belső szemlélet juttatható érvényre, tovább színesítve a sokféle alkalmazott megközelítés palettáját.

A projekt első eredményeként egy három szerzős tanulmány született a „bizalom” témakörben (*Searching for Trust: Indigenous People in the Jade Business*), amelyben azt tárgyaljuk, hogy mit jelent belső perspektívából nézve „bizalom után kutatni”. A cikkben Oleg leírta, hogyan igyekezett segíteni abban, hogy a Napsugár megbízható társakat találjon, és hogyan igyekeztek hasonlóképpen eljárni a versenytársak-ellenfelek-ellenségek is. A cikk első részében arról értekeztünk, hogy a nefritkereskedés hogyan kezdődött Oroszország és Kína között, illetve hogy különböző faktorok hogyan hoztak létre egy specifikus niche-t az evenki cég számára. A dolgozat második felében egy, a szituációról első kézből kapott beszámoló alapján azt tárgyaltuk, hogy a vállalkozás hogyan jött létre és hogyan fejeződött be (azaz hogy a Napsugár hogyan született és halt meg). Jelen írás a projekt második kísérleti darabjának tekinthető, amely – reményeim szerint – a terepmunka fogalmának jelentésrétegeit szélesíti a klasszikus antropológiai állomásozó terepmunka értékeinek modern antropológiai terepmeggondolásokkal való ötvözése révén.

Míg az 1980-as évek a *writing culture*, a reflexív etnográfia jegyében teltek, addig az 1990-es évek második felében, a 2000-es évek első felében az ant-

ropológiai terepmunka megújításának igénye merült fel: George Marcus és Douglas Holmes közös cikkekben, programadó írásokban fejtette ki nézeteit (többek között HOLMES – MARCUS, 2005, 2008). A kilencvenes években egyre több modern terephelyzet került terítékre, ahol legalábbis megkérdőjelezhető volt a klasszikus állomásozó terepmunka eszményének fenntarthatósága. A vita két fő fogalom: a többszinterű (multi-sited) terepmunka és a para-etnográfia (para-ethnography) körül zajlott. Úgy gondolom, hogy nem lesz haszontalan itt rövid betekintést adni a diskurzus elemeibe, lényegi meglátásaiba, mintegy bevezetőként saját példánk elemzéséhez.

Nem tartható tovább az a hierarchikus terepmunka-helyzet, amelyben csak az antropológus érzi komfortosan magát. A cél helyette a kölcsönös érdekek mentén kialakítandó szituatív kapcsolatok keresése kell, hogy legyen, amelyben az interjúk helyett a diskurzusok kerülnek fokról fokra előtérbe. Az ilyen típusú terepmunka inkább valamiféle színházi performativitáshoz vagy egy filmmontázshoz hasonlítható; kapcsolat létesül különálló objektumok (képek, szcenáriók) között (HOLMES – MARCUS, 2008).

Az ilyen típusú szituációkban a partner jellemzően értelmiségi háttérű. A kommunikációt a kritikai párbeszéd jellemzi. A kutatás lépésről lépésre válik közössé, és benne egy közös projekt körvonalazódik: egymásra reflektálás során alakul ki egy közös nyelv, amelynek mentén a vállalkozás kibomlik. A kritikai szemlélet ekkor már nem szükségszerű része egy projektnek, hanem önmagában egymás megértésének az alapköve, és mint ilyen, szerves része a közös munkának: maga az antropológiai terepmunka is kritikai párbeszédre alapul. Az etikai keretét a tolerancia fogja jelenteni, hiszen nem mérlegelés kérdése, hanem alapvető cél, hogy toleránsak legyünk kutatótársunkkal. Magát a módszert, hogy mi az elképzelésünk a terepről, a partnerrel közösen kell kialakítani a diskurzusok során – a terepmunka tehát dinamikus folyamat. Az együttműködés (Marcusnál kollaboráció) nem munkamegosztást, nem kanonikus interdiszciplinaritást, hanem kísérleti diskurzust jelent (HOLMES – MARCUS, 2008).¹

A terepmunka ezen aspektusát James Faubion, Marcus tanítványa és utóda a Rice Egyetem professzori székében, dolgozta fel talán a legmélyebben. Ő saját terepmunkájának etikai vonzatait vizsgálva próbált általános következteté-

¹ Jelen dolgozat szerzőjének előzetes célja az volt, hogy részleteiben és mélységében (előzmények, programbeszéd, tanulmányok, ellen-tanulmányok, illetve mindezek megjelenése a vita résztvevőinek monográfiáiban) tárgyalja a klasszikus antropológiai terepmunka megújítása körül kialakuló vitát. És bár jelen dolgozat terjedelmi korlátai nem teszik ezt lehetővé, a vita ismerete nélkül nehéz az alább tárgyaltakat értelmezni (ENGLUND, 2006, 2011; ENGLUND – LEACH, 2000; FAUBION, 2011; HOLMES, 2009; HOLMES – MARCUS, 2005, 2008; LEACH, 2003; MARCUS, 1992; MARCUS – MASCARENHAS, 2005; MIYAZAKI, 2013; NOMBO – LEACH, 2010).

sekre jutni. Faubion Marcus szellemében szervezte anyagait, kivéve talán, hogy rendszerelmélet (system theory) szempontjából is értelmezte azokat (Luhmann rendszerelmélete, kibernetikus megközelítés, visszacsatolások/feedback loops/, autopoiezis). Ez a kutatási irányzat nemcsak egy újfajta antropológiai nyelvet művel, hanem túl is mutat rajta. Az antropológus saját életrajzot mesél, és keresi a közös pontokat, hogy beléphessen a másik ember történetébe. Ezen közös pontok mentén rajzolódik ki a kollaboráns (para-etnográfus) életrajza. Faubion (az antropológus) nem tartalomról ír és formáról, hanem arról, ahogyan a terepen a témát kutatta. Kívülről figyeli a téma kifejlődését (autopoiezis), amelynek maga is aktív részese, és még ha először a kellemetlen pillanatokat a másik félnek tulajdonítja is, később, visszatekintve, megérti, hogy ő is aktív részese volt annak, ahogyan a dolgok alakultak (FAUBION, 2011).

Találkozásaink Oleggel

Még Cambridge-ben hívta fel Tánja a figyelmemet, hogy a Napsugár ügyében az ENSZ egyik bizottsága is érdekelt. Kiderült, hogy a bizottság négy tagja közül az egyik amuri őslakos, udehe származású, a neve legyen a továbbiakban Oleg. 2013 novemberében azzal a kéréssel kerestem meg Oleget a Facebookon keresztül, hogy részt szeretnék venni az ENSZ „bennszülött és gazdaság” bizottságának moszkvai ülésén. Elmondta, hogy az ülés elmarad, mert az obscsinát az állami vezetők érdekeinek megfelelően likvidálták, annak ellenére, hogy nem tudtak vétségeket rábizonyítani. Oleg azt is közölte még, hogy „Dima” (a Napsugár evenki vezetője és többségi tulajdonosa) és húga, „Natasa” családjukkal külföldre távoztak. És hogy kapcsolatban áll Dimával. Továbbá kérésemre megígérte, megkérdezi tőlük, hogy esetleg segíthetnek-e nekik valamiben.

Majd másfél év múlva, 2015 márciusában, Magyarországra való visszatérésünk után kerestem meg újra Oleget azzal a kéréssel, hogy szeretnék találkozni vele és Dimával, ha mód van rá. Megadta moszkvai telefonszámát és elkezdtük egyeztetni a programjainkat, kerestük a lehetőséget, hogy összefuthassunk. Végül április végén, egy hetes moszkvai tartózkodásom alatt találkoztunk. Többször járt a szálláson, engem is meghívott magához, nála éjszakáztam, találkoztam földijeivel, rokonaival, elvtársaival, feleségével, mindkét házasságából való gyerekeivel, munkatársaival egy konferencián. Átadta másolásra a Napsugárról gyűjtött dokumentumait. Elmesélte, mikor és hogyan találkozott először Dimával, hogyan alakult a Napsugárral közös történetük. Mesélt arról,

hogy szeret előadni és írni; egy nagy művön dolgozik, egy regényen, melyben népe, az udehék sorsát és történetét írja meg. Filmet is forgatna a témáról. Hivatástudata van, ő arra született, hogy a népe jogaiért küzdjön. Kérdésemre azt is elmondta, hogy egyszer, ha valamiért mással kellene foglalkoznia, kutató lenne vagy egyetemi tanár, de szereti az újságírást is, azt, ahogyan a segítségével a dolgok a felszínre kerülnek. Eredetileg matematika tanár volt, és bár nincs tapasztalata a tudományos kutatásban, nem írt eddig még tanulmányokat, de tagja egy nemzetközi tudományos projektnek, melynek keretében tudós kollégák a könyve angol nyelvű svédországi kiadásában segítik, támogatják. És végül azt is megjegyezte, hogy naplót vezet, amely a Napsugárral közös dolgaira is kiterjed, például arra, amikor az államelnökkel találkozott a Napsugár ügyében, és ezen részeket szívesen meg is osztja velem.

Hazaérve beszámoltam Tánjának a Moszkvában történetéről. Ekkor merült fel először Oleg cikkszerzőként való integrálásának ötlete, ami többek között azért is volt megkerülhetetlen, mert nem láttuk, máskülönben hogyan tudnánk hivatkozni az általa hozott szövegekre, esetekre, például amikor az elnökkel találkozott. Elmagyaráztuk a felmerülő helyzetet és Cambridge-ből a Trust-project vezetőjétől, Caroline Humphrey-től engedélyt kértünk és kaptunk arra, hogy Oleg is tagja lehessen a Jade-alprojektünknek. Az volt a szándékunk, hogy meghívjuk Olegot hozzánk, hogy Tánja is megismerkedhessen vele, és hogy előlendítsük a közös cikk munkálatait. A következő két hónap ismét egyeztetésekkel telt el, míg végül 2015. július végén Oleg három napra Budapestre érkezett. Tánjával is megosztotta a Napsugárral kapcsolatos ügyeit. Folyamatosan egyeztetettük dolgainkat, kérdéseket tettünk fel egymásnak, kikértük egymás véleményét bizonyos kérdésekben. Közben Oleg kibontotta naplója Napsugárra vonatkozó gyorsírásos jegyzeteit és átküldte nekünk, melyet Tánja később angolra fordított, mint ahogy én, jelen cikk előmunkálatai során, magyarra. Örömmel töltött el bennünket, amikor láttuk, hogy helyesen vélekedtünk: Oleg anyagainak, tudásának és látószögének cikkünkbe való integrálásának a módja az, hogy szerzőtársként szerepeltetjük. Kapcsolatunk azóta is folyamatos, levelezésünk témái a Napsugár, a szibériai kisépek és a nefrit körül forognak.

István és Tánja tereptörténete

A bevezetőben említett megfontolások és stratégiák már eddigi terepmunkáim során is jelen voltak. Az egyik, a klasszikus antropológia eszméjétől eltérő konfiguráció az volt, hogy egyidejűleg két: egy burját és egy evenki terepen

dolgoztam. Ennek talán az a legfőbb jelentősége, hogy egyik terep sem válhatott hegemónikussá, nem állhatott igazán totálisan a figyelmem középpontjában, hiszen mindig ott állt a háttérben a másik, attól alapjaiban különböző terep. Antropológus kollégáim nem nagyon értették, mi lehet ennek a terepstratégiának a jelentősége, de mivel szomszédos közösségekről volt szó és a történeti folytonosság is tetten érhető volt, jobb híján szabad utat kaptam.² Ez a meggondolás megnyitotta az utat a „kulturális kontaktus” kategória köré szerveződő leírásokhoz (SAFONOVA – SÁNTHA, 2011).

A második kardinális pont terepmunka kutatásaim történetében akkor jött el, mikor Tatiana Safonovával (Tánjával), egy orosz származású antropológussal találkoztam. Ő volt az első orosz ismerőseim közül, ha lehet ilyet mondani, aki nem képviselt szovjet értékeket. Már kezdetektől fogva arra vállalkoztunk, hogy közös terepmunkát végezzünk, amelynek anyagait közösen dolgozzuk fel, és amelynek eredményeit közös publikációkban tesszük közzé. Könyvünk bevezetőjében a terepmunkát érintő alábbi jelenségeket találtuk fontosnak kiemelni a célból, hogy reflektálni tudjunk anyagainkra, hogy árnyaltabban láthassuk őket. Mint azt a „nem-illusztratív antropológia” általunk kidolgozott tételei között tárgyaltuk, az állomásozó antropológiai terepmunka eszményét nem minden terep támogatja. A terepen talált kategóriáknak helyet kell engedni, nem szabad (kizárólag) az otthonról hozott teóriákat terepmunka-részletekkel illusztrálni. A két antropológus között folytatott párbeszéd következtében módszertani és teoretikus megközelítésünk folyamatosan finomodott a terepen. És mivel kettőnk között egyenlőségi viszony volt, az kihatott az evenkikkel ápolt viszonyainkra is: nem volt ellenünk, hogy ilyen irányból hassanak ránk az evenkik is. Bevezetőnkben a következő tárgyalt pontot a „bizalom” jelentette. Ennek abban állt a jelentősége, hogy tapasztalataink szerint sem egy szituatív jellegű orosz, sem egy mindmáig leginkább tajgai nomád értékeket éltető evenki társadalmi vagy kulturális közegben nem feltétlenül a szigorú értelemben vett hosszú idejű állomásozó terepmunka a legcélravezetőbb kutatási stratégia. Legalábbis ebben a két közegben a bizalom foka, úgy tűnik, nem feltétlenül arányos az ismeretség vagy az együtt töltött idő hosszával. Következő fontosnak ítélt megjegyzésünk az etikai kérdések témakörét érintette, ami a közös szerzőséggel került feloldásra. Emellett a két antropológus közötti személyes viszonyt tárgyaltuk. A terepen kidolgozott teóriák gyakran a magánéletben megoldásra váró viszonyokból eredeztethetők. Ezeknek a megvilágítása, nemcsak a mi véleményünk, hanem egy kutatási irányzat képviselői szerint is, támogatja az antropológiai művek olvashatóságát (CROOK, 2007). Végül az

² Itt kell megjegyeznem, hogy orientalista professzorom toleránsabbnak mutatkozott egy ilyesfajta megközelítés irányában.

antropológusok és az evenkik viszonyának vizsgálatakor azt vettük sorra, hogy mennyiben hatottak az evenkik körében tapasztalt helyzetek az őket kutató antropológusok, többek között a mi személyes és a tudományos életben vezetett stratégiái(nk)ra.

Találkozásaink Dimával

1993-ban szerettem volna először a burját terepemhez legközelebb élő evenki csoporthoz eljutni: a tajgai burjátok ugyanis azoknak az evenkiknek (tunguzoknak) a földjén élnek, akiket kiszorítottak területükről.³ Akkor még ez, szezonális megközelíthetlenségük miatt, nem sikerült nekem, csak 2003-ban jutottam el hozzájuk. 1995-ben jártam először evenkik körében, amikor a csarai orocsonokat látogattam meg. 1995 és 2006 között öt Bajkál-környéki – többé-kevésbé a tajga és a füvespuszta határán élő – evenki csoportot kerestem fel, hogy adatokat gyűjtssek a burját és evenki csoportok adaptációs stratégiáiról. Ennek keretében 2004-ben két hónapot töltöttem Mawutban.⁴ Az ekkor terephelyszíneként választott két evenki település közül az egyik faluban tapasztalt mindennapos alkohol és szintetikus narkotikum-fogyasztás és agresszió annyira elkésérített, hogy tulajdonképpen a tajgába: a réntartókhoz és a vadászokhoz menekültem. Csak nagyon nehezen juthattam el oda, mert senki sem vállalkozott arra, hogy a vezetőm legyen. Végül egy nyugdíjas evenki tanár segítségével kerültem el a megyeszékhelyről a réntartók nyári szálláshelyére. Felszereléseimet a legközelebbi *vezdehod*⁵ karaván hozta utánam. Meglepetésemre egy háborítatlan, vadász-gyűjtögető életmódot folytató, szegénységi csoport helyett – amelyet látni reméltem – egy, a modern technika több vívmányát (műholdas telefont, szuper hőérzékelős fegyvereket, végtelen benzin- és élelmiszerkészletet) használó világba csöppentem. Éreztem, hogy érdekes, kontrasztos, karcos terepre bukkantam.

³ Az ilgai és kulengai evenkik (összesen vagy harmincan lehettek) az irkutszki evenki központ 1930–32-es szervezése során vándoroltak el végleg Verhnye-Tuturiba. Az otthon maradtak közül többen a háború során folytatott lótolvajlás miatt börtönbe kerültek. Az öregek 1953-ban Verhnye Tuturiból még visszatértek a szülőföldjükre meghalni, a fiatalok azonban a környező orosz és burját falvakban telepedtek le. 1993-ban még élt néhány ilgai és kulengai evenki Tuturi-ban, velük szerettem volna találkozni.

⁴ A tanulmányban szereplő hely- és személynevek etikai szempontok figyelembevétele miatt, hogy ne lehessen közvetlen kapcsolatot találni az ügyben érintett élő személyekkel, fiktívek.

⁵ Az orosz hadsereg által kiárusított lánctalpas szállító jármű.

Dimával, a Napsugár vezetőjével akkor még nem találkoztam. Ő akkoriban kevés időt töltött Mawutban, ahol a megyei előljáró – haláleset miatt megüresedett – pozícióját töltötte be. Mindenfelé a portréjával ékesített választási plakátokat lehetett látni (a tajgában is!), azzal az ígérettel, hogy amennyiben a közelgő választáson rá szavaznak, mindenkinek munkát biztosít (aki dolgozni akar vagy képes). A megyei hivatalban helyettese képviselte. Dima Ulán-Üdeből irányította a Napsugarat. A következő évben egy magyar filmstáb segítőjeként jártam a Napsugár ulán-üdei telephelyén. Dimával akkor sem volt szerencsém összefutni, csak az előző évben megismert, kínai származású helyi szállításvezetővel találkoztam. Ekkor merült fel egy magyarországi látogatás ötlete, a birkózó világbajnokság apropójából.⁶ Dima végül 2005 szeptemberében három barátjával érkezett Budapestre. Egyik sem volt a közvetlen munkatársa: ketten Ulán-Üdeből jöttek, a harmadik Krasznójarszkból, az egyikük bokszoló, ketten pedig birkózók voltak hajdanán. A birkózóversenyeken kívül a kaszinókat és az éjszakai lokálokat látogattuk körbe. A barátokat a kéjhölgyek, Dimát a kaszinók érdekelték inkább. Emellett még magyar ételekkel ismerkedtek meg. Dima Ulán-Üdeben egy húsüzemet vásárolt, ahol füstölt kolbászt szeretett volna gyártani magyar technológiával.⁷ Az utazás sajátossága volt, mint utólag ráébredtem, hogy ennyi időt lehetetlen lett volna Dimával Burjátiában együtt tölteni. Dima, miután elmeséltem, hogy terepmunka helyszínt keresek a Bajkál környékén, ahol egy évet kutatnék evenkik körében, kifejtette, hogy örömmel lát Burjátiában. Jó volna egy antropológus is a Napsugár kötelékében! Azt hiszem, Dimát elsősorban az motiválta, hogy szülőföldje, a Mawutbeli Dzsilinda, és családja származási helye, a Bugariktabeli Dzsirga evenki hagyományait akarta megörökíteni/megörökíttetni általam. Nem is gondolhatott arra, amit én azon nyomban felfogtam, hogy rajta keresztül egy modern és mégis alapjaiban tajgai evenki világhoz kapok hozzáférést. Pedig a Napsugár kálváriájának idején segítségére lehetett volna egy antropológiai mű arról, hogy az evenkik nemcsak réntartással vagy vadászattal foglalkoznak hagyományosan. Másrészt mindenféle konkrét, gyakorlati és racionális meggondolás nélkül az is motiválhatta, hogy a Napsugár tevékenységi köre egy antropológus jelenlétével, munkájával esetleg még sokszínűbbé, sokfélebbé válhat. Végül meg kell jegyeznem, hogy Dima nem támogatta közvetlenül anyagilag terepmunkánkat,⁸

⁶ Dima és barátai, akik részben közeli munkatársai is, egykori sportemberek, birkózók, bokszolók köréből kerültek ki.

⁷ Annak ellenére, hogy megtaláltam a potenciális magyar partnert, végül semmi sem lett az üzletből, mert Dimáék nem tudtak import engedélyt kijárni Moszkvában mongol vágóállatok behozatalára, mert a konkurens ulán-üdei cégnek jobb kapcsolatai voltak a Vámügyi Minisztériumnál.

⁸ Az egyetlen kivételt az jelentette, amikor a Dima húga által működtetett Natasa Found, mely az evenkik iskoláztatását, kulturális tevékenységét, szociális ellátását volt hivatva támogatni, lehetővé tette, hogy akkor hét éves fiam a nyári szünetben meglátogathasson.

de lehetővé tette, segítette, hogy nyugodtan dolgozhassunk az általa ellenőrzött területeken és szférákban.

Legközelebb 2006 februárjában immár Tánjával közösen találkoztunk Dimával Moszkvában, a Tverszkaja sugárút mentén lévő kaszinóban, a Magyar Tudományos és Kulturális Központnak helyet adó épület közvetlen szomszédságában. 2006 márciusa és júniusa között részben Tánjával közösen kutattunk Burjátában, Bugarikta megyében.⁹ A terepmunka során többször találkoztunk Dimával, aki akkor már mint barátját emlegetett engem. Szeretett a magyarországi élményeiről és tapasztalatairól jelenlétemben beszélni. Ekkor meglátogattuk a Napsugár-infrastruktúra többi elemét: a húsüzemet, a tejüzemet, a téglagyárat, részt vettem tárgyalásokon és üzleti vacsorákon, kínai vendégküldöttség fogadása és búcsúztatása alkalmából rendezett partikon. Ezek a találkozások jó alkalmat teremtettek a megismerkedésre a Napsugár-emberekkel: foglalkoztatottakkal, segítőkkel és partnerekkel. 2007-ben nem találkoztunk Dimával se Magyarországon, se Oroszországban, se máshol. Egész évben a következő évi antropológiai terepmunkára készültünk. 2008–2009-ben csak négyszer sikerült találkozni vele. Látszott, hogy komoly gondban van, noha soha nem beszélt részletekről. A négy találkozásból kettőre Ulán-Üdében került sor: egyszer egy fürdőben, egyszer pedig egy burját népi konyhára szakosodott étteremben futottunk össze; ezen felül egyszer Dzsilindában, édesanyja temetése során, egyszer pedig ősszel, éves bejáró útja során Talojban, a réntartók nyári szálláshelyén találkoztunk. Ekkor láttuk utoljára egymást. Soha többé nem találkoztunk vele, nem tudtunk vele beszélni, csak közvetítők útján tudunk egymás létéről.

2009 őszén, mikor a nefrit bánya felé félúton, a réntartók téli szállásán lakunk, többször lehetett fegyverropogást hallani a tajga felől. Azt mondták, hogy nagy bajban van a Napsugár és Dima. Hogy leszámolások kezdődtek és Dimát letartóztatták Kínában, egy kaszinóban. Nem tudtuk, mindez igaz-e vagy sem. Mindenesetre vészterhes időszak kezdődött, egy sajtóháború a Napsugárra fel esküdöttek, és az ellene fellépők között. Tulajdonképpen ez az időszak egészen 2012 őszéig elhúzódott, amikor hirtelen felgyorsultak az események.

Cambridge-i projektünk kiinduló hipotézise az volt, hogy az evenki obszcina nem törődött azzal, hogy a nefrit-üzlet minél nagyobb hasznot hozzon, hanem megelégedett azzal a helyzettel, ahogy az üzlet aktuálisan folyt. Egyszerűen azt igyekeztek elősegíteni, hogy természetes módon áramoljon a nefrit Kelet-Szibériából Kínába, és hogy szabad utat nyissanak annak, hogy Kína visszahathasson rájuk (feed back loop). Ez az áramlás volt az, ami megfogott minket, a zaj, a zavar, ami természetes volt a tajgai evenki üzletemberek számára. Úgy

⁹ 1930-ban menekültek Mawutba, amikor a barguzini evenkiket északra telepítették.

éreztük, hogy ez egy újfajta (tajgai) üzletvezetési mód, aminek az ismerete hasznos lehet más (nyugati típusú) üzletemberek számára is.

Tehát 2012 nyarán Cambridge-ben arról kezdtünk el írni, Ilya Prigogine módszertanát használva (PRIGOGINE – STENGERS, 1985), hogy létezik egy olyan inflexiós pont, ahonnan nem látszik tisztán, hogy egy üzlet (a Napsugár) él-e még, vagy már meghalt. Egy kisebb körön belülről nézve sokan már-már azt hihetik, hogy megszűnt létezni, miközben egy távoli körből még mindig visszacsatolódhat egy már-már elveszettnek hitt körfolyamat. Később elterjedt a hír, hogy a Belügyminisztérium kommandó osztaga (OMON)¹⁰ rajtaütött a Napsugár tajgai nefrit kitermelő telephelyén. Dima és húga, Natasa, családjakkal Kínába menekültek, ahol szállodát építenek a dél-kínai tengerparton (igaz-e vagy sem?). Ulán-Üdéből származó kolleganónk egyszer egy mappányi újságcikkkel tért vissza Cambridge-be, mind a nefritbányászatról értekezett, Napsugár pro és kontra. Azt is olvasni lehetett, hogy a Napsugarat nem-tradicionális tevékenység folytatása miatt likvidálták. És közben az is kiderült, hogy cambridge-i mentorunk, aki a kilencvenes évek elején Moszkvában tevékenkedett mint állami etnográfus (szakértő), részt vett annak a törvénytervezetnek az előkészítésében, amely kizárólagos jogokat biztosít az evenkiknek és más „észak és Szibéria őslakos kisépeinek” tradicionális tevékenységek folytatására.¹¹ Később azt is megtudtuk, hogy a törvényjavaslat kidolgozására létrehozott bizottságnak Oleg is a tagja volt...

Oleg naplója

Oleg szövege nem tekinthető igazi naplónak, amennyiben ugyan gyorsírással készült, de a gyorsírást dekódolnia, a memória emlékeztetőket kifejténie és a publikussá tételhez az anyagot előbb átdolgoznia kellett. A naplónak a „Napsugár története” címet adta. Az sem erősíti a napló jelleget, hogy nincsenek dátumokhoz kötve a megjegyzések. Oleg saját tevékenységéről, a vele történetekről ír, ezen túl bizonyos elemzéseket végez, etikai kérdéseket vet fel, és oknyomozást folytat. Oleg orosz szövegének rendkívül jó a stílusa. Itt még azt kell megjegyezni, hogy Oleg Dima bizalmi emberének számított a kezdetekben. Később, különösen Dima menekülése után, fennmaradt ugyan a kapcsolata közvetítőkön keresztül vele, de sosem volt alkalmuk egymással szemtől szembe beszélni. Azt hiszem Dima nem bízott igazán többé sem Olegban, sem

¹⁰ *Otrjad milicijii oszobogo naznacszenija.*

¹¹ A Napsugár *obscsina* 1997-ben húsz évre kapott (nefrit) bányászati jogot.

bennem, sem bennünk Tánjával. Nem bízhatott. Nem tartoztunk azon emberek szűk körébe, akikben bízni lehetett. A titkosrendőrség egy hétig tartotta fogva Dimát. Oleg szerint ez megtörte őt, nem ment el tanúként a cége likvidálására rendezett tárgyalásra sem, inkább úgy döntött, hogy elhagyja Oroszországot.

Nagyon megdöbbenünk, amikor Oleg naplójából megtudtuk, hogy a Napsugár kálváriájának kezdete 2005-re datálható. István első terepmunkáját 2004-ben végezte a Napsugár infrastruktúráján és 2005–2006-ban intenzív kapcsolatban állt a Napsugár vezetőivel, mégsem érzékelt szinte semmit az egészből. Hacsak azt nem, hogy Dimáék meglehetősen idegesek lettek budapesti látogatásuk idején, amikor arról értesültek, hogy eltűnt 20.000 dollárjuk Moszkvában. De azt mondták később, hogy a dolog megoldódott. Különben sem beszéltek sohasem konkrét problémákról, nagyon óvatosak voltak.

Az is kiderült, hogy Oleg közismert személyiség volt, hogy jó kapcsolatokkal rendelkezett (akkor). Dima személyesen kereste meg őt Moszkvában, mint olyan kisebbségvédelmi politikust, akiben bízni lehet, hogyha el akarnák venni tőle az üzletet Burjátiban, olyan ember, aki segíteni tud. Oleg ekkor talált egy kapcsolatot az elnök környezetében, aki tovább küldte őt Novoszibirszkbe,¹² ahol szibériai szinten szerveztek publikus ellenőrzést a Napsugárnál, amely tisztázta őket. Tulajdonképpen a burját szintű erőviszonyokat szibériai szinten sikerült Oleg segítségével fölülírni. És a Napsugár pozitív példaként lett minden más burjátiai és oroszországi *obscsina* elé állítva. Itt még annyit kell megjegyezni, hogy Oleg mindig hangsúlyosan kiállt a törvényesség és a legalitás mellett.

Úgy vélem, érdemes volt dédelgetni, dicsérni ezt az *obscsinát*, mert tényleg törvényes keretek között, nagy magasságokba tört. Ez az *obscsina* tényleg saját forrásait fektette be saját népe felvirágoztatására. A rénszarvastenyésztés, a vadászat és a halászat mint üzemágak, mindannyian tudjuk, veszteségesek, ha pusztán gazdasági szempontokat veszünk alapul, különösen az őslakosok számára, piaci viszonyok között. A réntartás és a vadászat sikeres működése annak köszönhető, hogy a pásztorok, a vadászok, a halászok olyan más üzletágak bevételeiből lettek támogatva, amelyeket a Napsugár folytatott.

Oleg fontosnak találta még a fentiekhez hozzátenni, hogy az *obscsina* közérdekű állampolgári feladatokat is ellátott a perifériákon.

¹² Ez pont az az időszak, amikor az orosz rezsím centralizációs politikájának jegyében új föderációs rendszert hoztak létre, nagy egységeknek alárendelve a köztársaságok alkotta régi rendszert. Mindezt abból a célból, hogy a helyi hatalmat az elnök bizalmi emberei vehessék át, és hogy helyi érdekek közvetlenül ne érvényesülhessenek.

Megtörtént az eset, úgy 2010–2011-ben, amikor az *obscina* még működött, hogy Burjátában lezuhant egy AN-2-es propelleres repülőgép. Mindenkit, aki a gépen ült, a Napsugár pásztorai mentettek meg. A repülőgép nehezen megközelíthető helyen, a tajga mélyén zuhant le. Történetesen a réntartók találtak rá a gépre, elsőként értek a helyszínre, és saját rénjeiken szállították az utasokat a szálláshelyükre, mindenkit megmentettek, senki sem fagyott meg.

Oleg segítségével a Napsugár látszólagos győzelmével zárult az első felvonás. Oleg szerint a nyugalmi helyzet 2012-ig tartott. Persze mi tudjuk, hogy már 2008–2009-ben, terepmunkánk során történtek villongások. Oleg 2012-ben értesült az eseményekről, ekkor keresték meg megint, hogy baj van. A többi adat mind a politikai és az üzleti szférák összefonódásait érintő oknyomozásnak tekinthető. Tulajdonképpen azt mondhatjuk, hogy a Napsugarat „elaltatták”: miközben az ellentétes körök tovább harcoltak egymással, igyekeztek kapcsolatot keresni még magasabb szinteken. Végül minden átláthatóvá, áttetszővé vált, a nefrit (és a Napsugár) magára vonta a figyelmet, a kör bezárult: az üzlet Burjátából Moszkva irányítása alá került.

Addigra annyira átrendeződtek a viszonyok, hogy Olegnek már nem maradtak magas szintű politikai kapcsolatai. A Napsugarat megvádolták, hogy a bányászati engedély biztosította területen kívül is nefritet termelt. Ezt a vádat nem tudták bizonyítani, Oleg szerint a Napsugár tagjai jól ismerték területük határait, nem történhetett meg, hogy illegálisan bányásztak volna.

Terepmunkánk alapján ugyanakkor elmondhatjuk, hogy a vádak jelentős részének volt legalábbis valamiféle alapja. Mindennek Oroszországban még sincs különleges jelentősége, hiszen Oleg véleményével szemben, aki mélyen meg van győződve egy legális rendszer létjogosultságáról, a mindennapi élet gyakorlata mást mutat. Oleg számára fontos volt naplójában külön bekezdésben tárgyalni azt, hogy a Napsugár likvidálásának része volt a kitermelt, és a burját fővárosban található telephelyen tárolt nefritkészlet likvidálása is. A köveket a konkurens (egyben a feljelentő) cég telephelyére szállították, ahonnan a szállítmány szórén-szálán eltűnt. Ez nem is a törvényességhez való hozzáállás kérdését veti fel, hanem olyan képet mutat, amely a részrendszerek szintjén akár legálisan is működhet, de a részrendszerek között már nem lehet legális kapcsolatot létesíteni és fenntartani. Így tulajdonképpen bárkit el lehet kapni illegális tevékenységért Oroszországban, ha ilyen érdekek valakivel szemben felmerülnek. Többek között erre utal, véleményünk szerint az Oleg Napsugár-archívumában található egyik dokumentum azon megállapítása is, hogy a belügyi hatóságok különleges osztaga (OMON) által végzett éves 120 ellenőrzés

eredményeképpen nem lehet minden tekintetben kizárni, hogy a Napsugár tevékenységi köreinek közvetlen vagy közvetett vonatkozásában ne használtak volna törvénytelen fegyvereket és narkotikumot. A megállapítás érdekessége, hogy ez vádként nem szerepelt a Napsugárral szemben felhozott vádiratban!

Az Oleggal folytatott együttműködésünk alapján kiderült, hogy nagyon szerencsétlenül alakultak a dolgok, mert a Napsugár jogi képviselőjének kezdeményezésére az elnök rossz ütemben¹³ lett bevonva az ügybe. Addigra már el volt döntve a Napsugár sorsa. Oleg naplójából és a rendelkezésre álló dokumentumokból jól látható, hogy burját megkeresésre az elnök egyik személyes barátja hivatalos levélben fordult hozzá, azaz az elnökhöz, amelyben többek között banditizmus és illegális tevékenységgel vádolja a Napsugarat. Az elnök erre fel azonnal rendelkezett, és teljes hatalommal ruházta fel („kivizsgálni és jelenteni!”) embereit a Napsugár ügyében való eljárás során.

Hamarosan kiderült, hogy büntettekkel (sőt felbérléssel, még »nehéz fegyverzet« bevetésével) sem lehet megoldani az üzletnek az *obscsinától* való elvételét. Ekkor a köztársaság főügyésze, aki a múltban már igyekezett megszerezni magának az üzletet, azzal a kéréssel fordult a bírósághoz, hogy az *obscsinát* számolják fel, hiszen a Napsugár tevékenysége nem felel meg az orosz törvényeknek. Keresetében két alapmotívumot emelt ki: 1. a négy alapító közül kettő nem lakik a tevékenységi helyen; 2. az *obscsina* tevékenységi köre nem felel meg az orosz törvényekben előírtaknak, azaz az *obscsina* nem kizárólag hagyományos tevékenységekkel foglalkozik.

Utóbbi törvénytervezet előkészítésében Oleg is részt vett. Evvel kapcsolatban a következőket írja naplójában:

Tény, hogy »a nemzetközi jog szerint«, (én [Oleg] pedig hozzáteszem – és az »orosz jog« szerint is), melyet a kanadai krí indián törzs főnöke, Willie Littlechild a Napsugár ügyében tett burjátiai látogatása során »gazdasági diszkrimináció«-nak nevezett, az Orosz Föderáció őslakos népeinek meg van tiltva, hogy olyan tevékenységekkel foglalkozzanak, melyek nem tartoznak hagyományos tevékenységeik közé. Az őslakosok nem szintén állampolgárai az Orosz Föderációnak, vagy talán ők csak másodrendű állampolgárok lennének? Ezzel szemben »legigazságosabb bíróságunk« törvényesnek tekintette a főügyész által felhozott érveket és az *obscsina* felszámolása mellett döntött. Ha nincs *obscsina*, probléma sincs (emlé-

¹³ Improvizatív módon, túl hamar.

keztek a híres szólamokra: »nincs ember – nincs probléma«, »a jó indián – halott indián«).

El szeretném még mondani, hogy a bíróság figyelembe vette, hogy a RAIPON-nál (Az észak és Szibéria őslakos népeinek oroszországi szövetsége) és az Orosz föderáció Dalnij-Vosztok kerületénél létezik egy lista a hagyományos gazdasági tevékenységekről, amit az Orosz föderáció kormánya hagyott jóvá. Annak, hogy az orosz kormány elfogadja ezt a határozatot, én voltam az egyik kezdeményezője, mert a tisztviselőkkel folytatott viták, valamint az *obscsinák* fellebbezéseik jelezték, hogy egy ilyen döntés elfogadása nélkül lehetetlen lesz támogatást kapni az államtól. Az észak őslakos kisépei szövetségének szervezete (RAIPON) és a Dalnij-Vosztok kerület kezdeményezte, hogy hozzanak létre szövetségi szinten egy ilyen listát. Annak, hogy mi voltunk a kezdeményezők, nagyon egyszerű oka volt: az, hogy meg lehessen védeni az *obscsinákat*, hogy az *obscsinák*, amelyek hagyományos tevékenységeket folytatnak, állami támogatást kaphassanak szövetségi, regionális és helyi költségvetésekből. A csinovnyikok pedig mindezt kifordították, ezekkel korlátozzák a kisépek tevékenységeit. És így ennek alapján likvidálták a Napsugarat, a nefritet pedig széthordták, és szétlopták.

Addigra megváltozott Oleg helyzete is: a valamikori matematika tanár, a RAIPON egykori vezetője, volt közkamara¹⁴ tag addigra már az ENSZ kötelékében tevékenykedett. Ebből adódott a lehetőség, hogy a Napsugár ügyét dekrétumok, jelentések, konferenciák formájában nemzetközi szintre vigyék. Itt léphettünk volna mi a képbe anyagainkkal, könyveinkkel, amelyek 2013 nyarára már angolul és oroszul is megjelentek.¹⁵ Talán ide tartozik még, hogy cambridge-i tartózkodásunk alatt találkoztunk Jean Comaroffal, a Harvard antropológus professzorával, aki a Napsugár történetével megismerkedve elmondta, hogy mindazon részletek, amelyek először tragikusnak tűnnek számunkra, valójában egy természetes folyamat részei. Hasonló megpróbáltatásokon kellett egykor keresztülmennie a Bafokeng dél-afrikai platina törzsnek¹⁶ is; ez a folya-

¹⁴ Общественная палата Российской Федерации. (<https://www.oprf.ru> – letöltés ideje: 2016. augusztus 28.)

¹⁵ Ezt ajánlottam először Olegnak is, hogy szívesen részt vennék, akár mint előadó, akár mint résztvevő, egy a Napsugarat támogató nemzetközi tudományos konferencián. Oleg elmondta, hogy addigra már okafogyott lett a dolog, mert a Napsugarat hivatalos bírósági végzéssel megszüntették.

¹⁶ Platinum tribe (angolból): platina bányászattal foglalkozó törzs. Törzs, melynek területén platinát találtak a 19. század végén, és mivel a törzs megszerezte a terület tulajdonjogát, a bányászatot is az ellenőrzése alatt tartja mindmáig.

mat Oroszországban láthatóan csak most indult be. Oleg ezzel szemben szkepticizmusának adott hangot, amikor naplójában megjegyezte, hogy

az evenkik és az őslakos kisépek, úgy tartom, sokat vesztek a Napsugár likvidálásával, és történelmi vonatkozásban nagyot léptek vissza a fejlődés útján. Volt rá esély, hogy a Napsugár a távoli jövőben az őslakosok gazdasági fejlődésének példája lehessen, ami a fejlődés vektorát mutathatta volna. Nem így történt...

Oleg naplója innen kezdve oknyomozás keretében igyekszik megnevezni a részvevőket és kideríteni, ki rendelte meg a Napsugár likvidálását. A továbbiakban naplójában kifejti, hogy túlságosan átláthatóvá váltak a konkurens utód-szervezet Napsugár-ellenes ténykedéseinek mozgatórugói, többek között saját tevékenységének és a sajtónak köszönhetően. Milyen szerepe volt a nyilvánosságnak a Napsugár védelmében? – teszi fel a kérdést. Oleg nagyra tartja azt, amit az újságírás a nyilvánosságra hozással tett az ügy érdekében (ez a szféra az Oleg által preferált törvényes „fegyverek” között szerepel). A napló végét jelzi azonban, hogy a továbbiakban már epikus elemeket is mozgat („sajnos, így teljesült be a Napsugár hőskölteménye”), és etikai kérdéseket vet fel („lehetséges lett volna megvédeni a Napsugarat?”), amiben az evenkik felelősségét is felveti, akik nem álltak ki egyhangúan és minden tekintetben a Napsugár mellett.

Arra a kérdésemre, hogy milyen tapasztalatokat vonhatnak le a Napsugár életéből és halálából az oroszországi kisépek, Oleg részben megismétli, de egyben folytatja is a fentebb kifejtetteket. Talán azt, hogy teljesen össze kell fogni egy közösségnek, minden egyes embernek, mindent be kell vetni a túlélés érdekében, és az utolsó lehetőségig harcolni kell. Ezt az evenkik nem tudták megtenni, ő viszont biztos abban, hogy ha erre sor kerül, az udehék meghozzák majd ezt az áldozatot. A végső harc formájának az engedetlenséget látja, eszközöként pedig az éhségstrájkot találja célravezetőnek.

István naplója, találkozásaink nüanszai

Ebben az alfejezetben azokra a részletekre kívánjuk a figyelmet felhívni, ahol a hangsúlyok eltolódtak: amelyek vagy nem szerepelnek Oleg naplójában, jól-lehet érintettük őket személyes találkozásaink során Moszkvában vagy Budapesten, vagy amelyeknél csúszások, áthallások, zajok figyelhetők meg a két

forrás (István naplója és Oleg naplója) között. Harmadik forrásként Oleg dokumentum-gyűjteményét kell még megemlítenünk. Hozzá kell tennünk, hogy István naplója sem igazi napló, sok tekintetben inkább terep-jegyzetfüzetnek tekinthető, leginkább Oleg „gyorsírásos” jegyzeteinek feleltethető meg, elősegíti az utólagos munkálatokat.

Mint már volt róla szó, azért is kértük meg Tánjával Olegot, hogy legyen a szerzőtársunk, mert nem tudtuk, hogyan idézhetnénk különben a belső résztvevő szempontjából írt naplójából. Elsősorban az elnökkel való találkozása jelentett gondot nekünk. Oleg naplójában szerepet kap az elnök, amikor aláírja a Napsugár felszámolását, és ugyan az elnökkel való találkozásra van is utalás a Napsugár második kálváriája kapcsán, részleteket mégsem tudunk meg. Annyit tudni, hogy Oleg végül is személyesen találkozott az elnökkel a Napsugár ügyében, aki elmondta neki, hogy gazdasági érdekek felmerülésekor nem érvényesülhetnek kisebbségi jogok Oroszországban.

A másik ellentmondásos elem, ami moszkvai találkozásunk idején felmerült, de budapesti beszélgetésünk során elhatárolta magát tőle Oleg, az, hogy a burját földművelésügyi miniszter lett volna az, aki az első eljárást megindította az üzlet átvétele érdekében, de őt Dimának láthatólag sikerült megvesztegetnie; a burját főügyész csak ezután lépett a képbe, mondván, hogy itt pénzzel nem lehet semmit elintézni, az üzletet át kell adni, és egy hónapja van rá Dimának.

A novoszibirszki kapcsolatról is kiderült az antropológus¹⁷ naplójából, hogy az illető előzetesen ügyészi tapasztalatokat szerzett, és az is, hogy nő volt. Ő, egy magas rangú titkosrendőr-hivatalnok és Oleg hárman kezdeményezték Dima egyetértésével a Napsugár teljes átvilágítását.

Oleg továbbá, számomra váratlan módon, a hantikát hozta fel pozitív példaként arra, ahogyan ők a nemzetiségi jogaikért harcolnak. E gondolatsort folytatva elmondta, hogy az igazi példa az, ahogyan a kanadai indiánok küzdöttek a jogaikért (és a nyereségből nekik jutó nagyobb százaléért) egyes területeik kisajátításakor, a MacKenzie folyón való vízerőművek építése során.

Továbbá István azon kérdésére, hogy mit akart Dima tenni a Napsugár likvidálása esetén, Oleg elmondta: Dimának az volt a terve, hogy azokat, akik elvették tőle az üzletet, felveteti a Magnyickij-listára.¹⁸ Dima úgy vélte, az, hogy elvették tőle az üzletet, bűncselekménynek minősül és azok számláit kellene zároltatni, akik hasznot húztak és húznak abból, hogy más (azaz ő) nem folytathatja az üzletet. Ez olyan bosszú-féle lett volna a részéről. De biztosnak kellett

¹⁷ Azaz István naplójából.

¹⁸ Az úgynevezett Magnyickij-lista azon oroszországi üzletemberek és bürokraták listája, akiknek számláit az Amerikai Egyesült Államokban zárolták, mert bizonyíthatóan gazdasági bűncselekményeket hajtottak végre, mert tisztességtelen üzletpolitika és üzleti módszerek alkalmazásával tisztességtelen előnyt szereztek üzleti versenytársaikkal szemben.

volna abban lennie, hogy akit a listára való felvételre ajánl, az valóban tényleges károkozó és bizonyítania kellett volna az üzleti-politikai összefüggéseket.

Végül Oleg azt fejtegette, hogy mely esetben térhet vissza Dima Oroszországba. Itt is fontosnak tűnt Oleg számára a legális keretek betartása. Véleménye szerint Dima nem követett el büntetett, az ügye az üzleti, nem pedig a politikai szférába tartozik. Oleggel szemben, akinek két politikai ellensége is van, mert mindkettőt hátráltatta politikai karrierje építésében azzal, hogy segítette felszínre hozni galádságaikat, Dimának nincs politikai ügye, neki csak üzleti ellenfelei voltak. Oleg szerint Dimának lenne esélye rá, hogy megnyerjen egy bírósági tárgyalást. Mégis úgy gondolja, hogy nem juthatnak el a dolgok oda (ez a hatalom érdeke); ezért nincs ügy Dima ellen (mert esetleg megnyerné a bírósági tárgyalást). A Napsugár likvidálásának ügye már le van zárva, melynek kapcsán Dimát tanúként idézték be. Az is igaz, hogy az idézést nem vette át. Ezzel együtt, Oleg szerint, nem lenne tanácsos Dimának Oroszországba visszatérnie, mert abban a pillanatban lefognák.¹⁹ Oleg véleménye szerint egyrészt nemzetközi összefogás, közös fellépés, legális engedetlenség a helyes viselkedés akkor, ha valami történik Oroszországban. Az a felháborító, hogy a mostani cég állami pénzből dotál dolgokat,²⁰ miközben illegális tevékenységet folytat, mert adót egyáltalán nem fizet, és így Burjátia sem lát semmit tőlük (csak ad). A kezdeti időszakban ez akár működőképes is lehet egy darabig, de nem mehet a végtelenségig, mert ez nem valós üzlet. A Napsugár a tíz legjobb adófizető neve között volt található Burjátiaiban a felszámolásakor. Ezt veszítette el Burjátia.²¹ A másik lehetséges mód Dima visszatérésére, ha a rendszer bukik meg. Ezt idézné elő, ha a Magnyickij-listára felkerülnének Dima rosszakarói. A Napsugár akkor tudott volna győzni, ha minden evenki összefogott volna és mindenre el lett volna szánva az ügy érdekében.

A Napsugár (életének és halálának) tapasztalata

Oleg 2015-ben már egy Amur-menti nemzeti park szervezésén dolgozott. Saját népe és faluja számára, azokkal az emberekkel, akik közül néhányan Moszk-

¹⁹ Az egész infrastruktúra a titkosrendőrség rendszerén keresztül fonódik össze, ami ilyen helyzetekben hatásosan működik.

²⁰ A helyi etnikai engedetlenség visszaszorítására, megjegyzem látványosan (és hatékonyan), a nefrit bányászatra engedélyt kapott orosz cég támogatja az evenkik (nemcsak a réntartók) gazdasági, kulturális, társadalmi és szociális tevékenységeit.

²¹ Mindezt arra a kérdésre válaszolta Oleg, hogy hallott-e arról, hogy Dima strómanként tér vissza a nefrit üzletbe.

vában találkoztam. Elmondta, hogy aranyelölhely található a területükön, de nem akarják, hogy ez mások hasznára legyen, ezért inkább ők is lemondanak a kitermelésről. A nemzeti park szervezése is az ellenállás egyik formája. Az elnök számára oly fontos tigrist választották a nemzeti park emblémájául. A nemzeti park működésének garanciáját nemzetközi összefogásban látják, olyan országokkal, ahol tigrisek élnek. A park szervezésének egyik állomásaként blogot nyitott a Facebookon, amelyben beszámol az aktuális történetekről. Ez az oldal nemcsak a nemzeti park aktuális ügyeinek van szentelve, hanem általában véve a kisebbségi helyzetnek, az azt ért támadásoknak Oroszországban, természet-szerűleg dalnij-vosztoki nézetből.

Az is Olegnek a legális törvényekben való hitét mutatja, hogy ő és egyik fia is indult a mostani, 2016. szeptember 18-i parlamenti és helyhatósági választáson. Erre azért volt szükség, mert 2016 végén lejár Oleg ENSZ mandátuma (és védettsége), és el kellett döntenie, hogy hol fog a továbbiakban élni. A parlamenti képviselői védettség lehetővé tette volna számára, hogy a továbbiakban is Oroszországban ténykedhessen a kisebbségek érdekében. Oleg párt színekben (az ellenzéki Jabloko színeiben), míg egyik fia egyéni képviselőként (Dalnij-Vosztok térség egyik választási kerületében) indult a képviselőválasztáson. Közben rágalmozási hadjárat indult ellene, mint sok más ellenzéki jelölttel szemben is, a hatalmat kiszolgáló intézmények, a média és az újságírók részéről. Ennek a kampánynak két elemét találom fontosnak dolgozatunk témája szempontjából kiemelni. Egyrészt, hogy nem minden udehe támogatására számíthatott Oleg: a hatalom képviselőinek több embert sikerült rávennie, rákényszerítenie arra, hogy panaszlevelet juttassanak el az illetékes szervekhez Oleg tevékenységével kapcsolatban. Másrészt az is jól látható, hogy ezek a rágalomlevelek és újságcikkek arra apellálnak, hogy Olegnek jól kifizetődik a kisépek képviselete: külföldi szervezetektől kap pénzeket az udehek képviseletéért; és a történet érdekessége, hogy hasonló kontextusban, három évvel likvidálása után a Napsugár neve is felmerült.

IRODALOM

CROOK, Tony

- 2007 *Exchange Skin. Anthropological knowledge, secrecy and Bolivip, Papua New Guinea*. Oxford – New York, British Academy/Oxford University Press.

ENGLUND, Harri

- 2006 *Prisoners of Freedom. Human Rights and the African Poor*. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press.
- 2011 *Human Rights and African Airwaves. Mediating Equality and the Chichewa Radio*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.

ENGLUND, Harri – LEACH, James

- 2000 Ethnography and the Meta-narratives of Modernity. *Current Anthropology*, 41, 2, 225–248.

FAUBION, James D.

- 2011 *An Anthropology of Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press.

HOLMES, Douglas R.

- 2009 Economy of Words. *Cultural Anthropology*, 24, 3, 381–419.

HOLMES, Douglas R. – MARCUS, George E.

- 2005 Culture of Expertise and the management of Globalization: Toward the Re-Functioning of Ethnography. In: ONG, Aiwa – COLLIER, Stephen J. Malden (szerk.): *Global Assemblages. Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*. 235–252. Oxford – Victoria, Blackwell Publishing.
- 2008 Collaboration Today and the Re-Imagination of the Classic Scene of Fieldwork Encounter. *Collaborative Anthropologies*, 1, 81–101.

LEACH, James

- 2003 *Creative land. Place, Procreation on the Rai Coast of Papua New Guinea*. New York – Oxford, Berghahn Books.

MARCUS, George E.

- 1992 *Lives in Trust. The Fortunes of Dymastic Families in late Twentieth-Century America*. Boulder – San Francisco – Oxford, Westview Press.

MARCUS, George E. – MASCARENHAS, Fernando

- 2005 *Ocasão. The Marquis and the Anthropologists, a Collaboration*. Walnut Creek – Lanham – New York – Toronto – Oxford, Rowman Littlefield Publishers, Inc.

MIYAZAKI, Hirokazu

2013 *Arbitraging Japan. Dreams of Capitalism at the End of Finance.*
Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press.

NOMBO, Peter – LEACH, James

2010 *Reite Plants: An Ethnobotanical Study in Tok Pisin and English.*
Canberra, Australian National University.

PRIGOGINE, Ilya – STENGERS, Isabelle

1985 *Order out of Chaos. Man's new dialogue with nature.* London,
Fontana.

SAFONOVA, Tatiana – SÁNTHA István

2011 *Az evenkik földjén. Kulturális kontaktusok a Bajkál-vidéken.* Buda-
pest, Balassi Kiadó.

ARCHÍV ANYAGOK

Oleg naplója

Oleg Napsugár-archívuma

István naplója

ISTVÁN SÁNTHA

THE HISTORY OF THE 'SUNSHINE' OBSCHINA THROUGH
THE CONTACTS BETWEEN ANTHROPOLOGISTS
AND REPRESENTATIVES OF THE INDIGENOUS ENTERPRISE

This paper describes the history (the existence and demise) of an East Siberian *obschina* (an indigenous economic enterprise) by providing a rich context of social, economic, business, political and ethical perspectives that emerged in course of an anthropological research conducted jointly with the Evenki owner of the enterprise. Besides being the head of the enterprise, this Evenki person acted as a mediator between his indigenous community and the state. The author of the article intends to shed light on the legal framework and everyday practices of the way an anthropologist and members of a minority group cooperate in Russia. He describes the egalitarian relationship that was established in the course of the last ten years between he (and his wife) and their indigenous colleague. Through this collaboration the author as an outsider could gain an inner perspective on ongoing processes of negotiations between indigenous leaders and the Russian state. This experimental paper wishes to broaden up the concept of anthropological fieldwork by involving the perspective of the indigenous co-anthropologist.

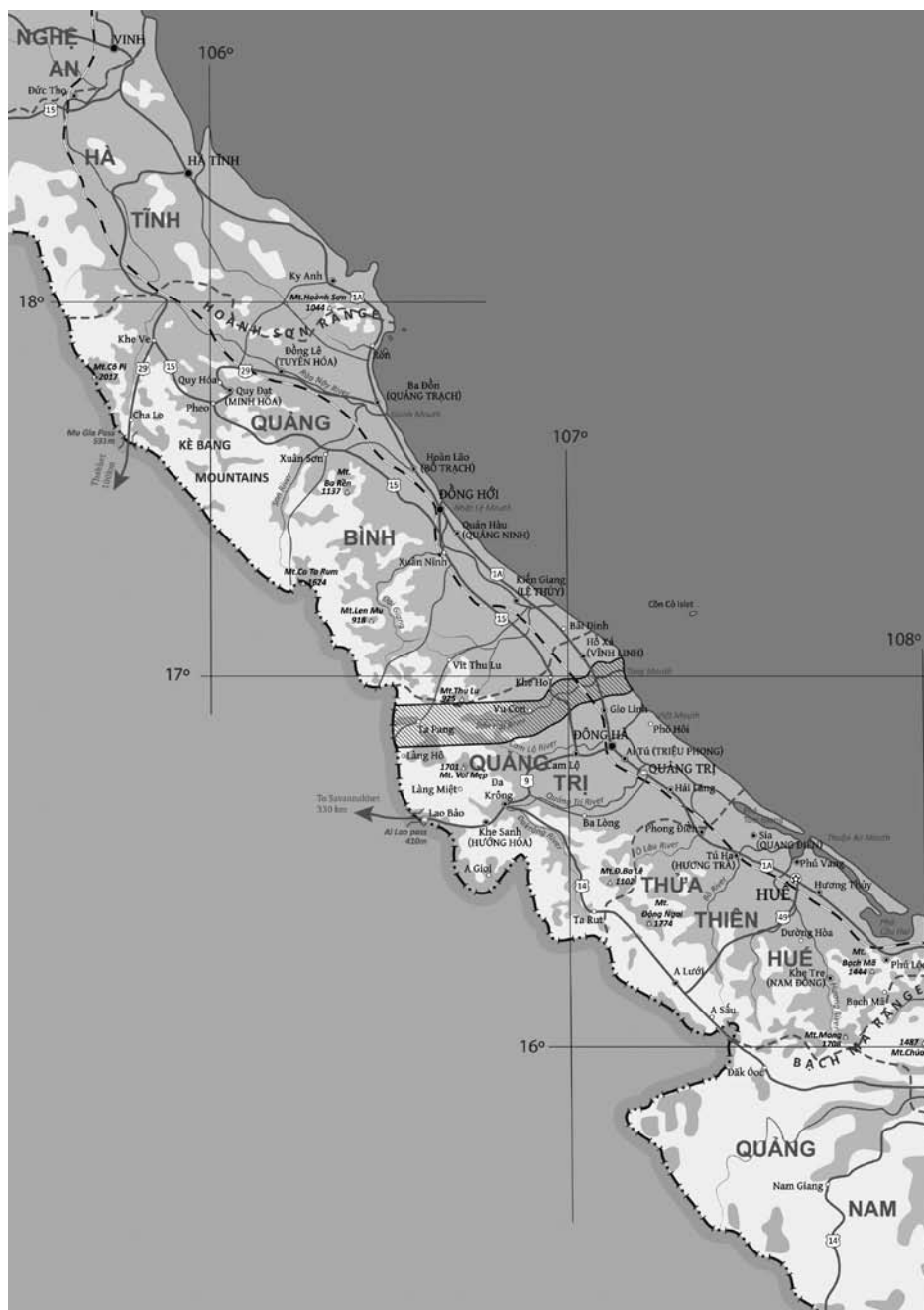
TEREPMUNKA, POLITIKA, ETIKA

2000 áprilisában – közel negyed évszázaddal a vietnami polgárháború vége és Vietnam újraegyesítése (1976. július 2.), több mint 10 évvel vietnami terepmunkám lezárulta (1989) és a magyarországi rendszerváltás után – egy reggel munkahelyi titkárnőnk az MTA Néprajzi Kutatóintézetben váratlan hírrel vágott mellbe: „Gábor, valami amerikai többször kereste már magát Washingtonból, a Hadügyminisztériumból, feltétlenül beszélni akar magával”! Megfagyott a vér az ereimben: „Mi a fenét akarhatnak tőlem”? És főleg: „Hogyan találhatlak meg?” Aki antropológusként Vietnamban, a vietnami hegyvidéken végzett hosszú időtartamú terepmunkát – az ismert körülmények miatt rajtam kívül gyakorlatilag ez senkinek sem sikerült jószerével azóta sem – tudja, hogy mindenféle szempontból „érzékeny” terepen jár. (1. kép) Ha valamit kezdettől fogva tudatosan el akartam elkerülni, az az, hogy bármiféle módon belekeveredjek a vietnami háborút követő nemzetközi politikai csatározásokba és egymást kölcsönösen kizáró ideológiai táborokba – jóllehet (ne tagadjuk!) a kivételes terepmunka-lehetőséget épp ezeknek köszönhettem. Noha ekkorra már hivatalosan az USA és a Vietnami Szocialista Köztársaság diplomáciai kapcsolatban álltak egymással,¹ világos volt számomra: egy esetleges amerikai – különösen katonai, belbiztonsági, kémelhárítási – „hírbe hozatal” komolyan veszélyeztetheti vietnami megítélésemet és további terepmunka engedélyeimet. Ezért nem pályáztam soha amerikai ösztöndíjat, ezért (is) utasítottam el annak idején egy felmerülő amerikai meghívást, s ezért (is) próbáltam tudományos kapcsolatrendszeremet mindenekelőtt a francia tudományossággal kiépíteni – jóllehet ma már nem vagyok biztos benne, hogy a döntésem helyes helyzetfelmérésen alapult.

Hosszas gondolkodás után – naivan – arra a megoldásra jutottam, hogy letagadtatom magam. Előbb-utóbb csak megúnják! Többszöri, egyre ingerültebb telefonpróbálkozás után (végül is egy állami hivatalból elég nehéz huzamos időn keresztül hiányozni!) április 11-én egy fax várt az irodámban (1. melléklet + 2a kép): a levél írója, egy „[katonai] elemző”, Mr Dave Rosenau, a Hadügyminisztérium speciális „POW/MIA”² [Hadifogoly/Ütközetben eltűnt]

¹ A Vietnami Szocialista Köztársaság és az USA két évtizednyi szünet után, 1995-ben lépett újra diplomáciai kapcsolatba egymással.

² POW = Prisoner of War; MIA = Missing in Action.



I. kép A brúk által lakott terület Közép-Vietnamban. A Vietnam Tourist Map Northern Section 1:1,500,000, Third Edition, 2002. megfelelő részleteinek kinagyítása alapján készítette: Horváth Zsolt, 2016

APR 12 '00 09:21AM P. 1

FAX

Date 11 April 2000

Number of pages including cover sheet 1

TO: Dr. Gabor Vargyas
Dept of Ethnography
Hungarian Academy of
Sciences
Janus Pannonius
University
Phone (361) 175-9639
Fax Phone (361) 175-9639

FROM: Dave Rosenau
Defense POW-MIA Office
Current Operations
Center
Phone (703) 602-2202 Ext: 253
Fax Phone (703) 602-1891

REMARKS: ☐ Urgent ☐ For your review ☐ Reply ASAP ☐ Please Comment

Dr. Vargyas,

My name is Dave Rosenau. I am an analyst in the United States Defense Department's Prisoner of War/Missing Personnel Office (DPMO) in Washington, D.C. DPMO oversees the United States' effort to account for Americans lost in service to their nation. During a recent investigation in Vietnam, we met a former associate of yours, Mr. Ho Van Nghe, who suggested we contact you for any information you may have on the subject. Over the past few years, we have received a number of photographs from the area you worked in Vietnam, and we would like your assistance in identifying witnesses, views with regard to the photos, and any other pertinent observations you may have.

We are very interested in meeting with you to discuss this matter. In particular, we would like to show you several photos and obtain your input with regard to when and where they were taken, who took the photos, and the identities of all individuals shown. We would also be interested in viewing any photographs you took during your time in Southeast Asia.

One of our analysts will be in Europe later this month and a brief stop in Budapest could easily be arranged on April 28th. Are you amenable to such a meeting? Please respond quickly so final details can be arranged. I can be reached as follows:

Telephone -- (703) 602-2202 ext 253
FAX -- (703) 602-1891
E-Mail -- rosenau@osd.pentagon.mil

Respectfully,
Dave

2a. kép A Washingtoni Hadügyminisztérium POW/MIA Current Operations Center elemzőjének, Dave Rosenaunak Vargyas Gáborhoz írt faxa 2000. április 11-én

osztályának „Current Operations Center” [Folyamatban lévő ügyek központja] részlegéből, lényegében arra akart rávenni, hogy szolgáltatassak számukra bármiféle használható információt – általuk feltételezett – amerikai hadifoglyokra vonatkozóan, mindenekelőtt pedig arra, hogy segítsék nekik fotók, fotókon szereplő személyek és helyek beazonosításában. Idézek a faxból:

Az elmúlt néhány évben számos fotót kaptunk Vietnamnak arról a vidékéről, ahol Ön dolgozott, és szeretnénk, ha a segítségünkre lenne az azokon látható személyek beazonosításában, ha megosztaná velünk a képekre vonatkozó véleményét, vagy bármi más rájuk vonatkozó hasznos információval szolgálna. [...] Mindenekelőtt szeretnénk megmutatni Önnek néhány fényképet és felvilágosítást kapni arról, hogy azok mikor és hol készültek, ki készítette azokat, s hogy kik vannak rajtuk. Emellett bármiféle Ön által készített fénykép érdekelne bennünket, amit az alatt az idő alatt készített, amikor Délkelet-Ázsiában dolgozott.

E megkeresésre már nem kerülhettem el az írásos választ. Április 16-án írt levelemben (2. *melléklet* + 2b.*kép*) látszólag segítőkészen, pozitívan, de mégiscsak határozottan kizártam bármiféle együttműködés lehetőségét. Idézek belőle:

Nagy meglepetéssel hallom, hogy Ho Van Nghe úgy gondolta, bármiben is az Önök segítségére tudok lenni. Khe Sanh vidékére 10 évvel a háború lezárulta után jutottam el, és 1985–1989 között folytatott másfél éves terepmunkám során soha nem láttam/hallottam egyetlen hadifoglyorról sem, nem találkoztam ilyennel, mint ahogy nem tudok egyetlen „ütközetben eltűnt” személyről, [büntető] táborról, vagy akár egyetlen amerikai katonáról sem. Mindezek alapján úgy vélem, nincs értelme annak, hogy személyesen találkozzunk.

Két nappal később, április 18-án újabb telefonhívást kaptunk. Ekkorra már lelkileg hozzászóktam a gondolathoz, hogy nem fogom tudni olyan könnyen lezárni ezt a kellemetlen kapcsolatfelvételt, történnék az akár telefonon keresztül, akár személyesen. Megadóan átvettem a kagylót: kifogástalan modorú, ám parancsoláshoz, utasításhoz szokott stílusából ítélve minden valószínűség szerint katonatiszt mutatkozott be a túloldalon. Elmondta, amit már megírt, én pedig elmondtam neki, amire hetek óta készültem, s amit egy épp akkor Magyarországon tartózkodó, sokat tapasztalt francia kollégámmal is megbeszéltem: hogy „semmiben nem tudok segíteni”, hogy „semmi szín alatt nem vagyok hajlandó együttműködni velük”, s hogy főleg „nem fogok egyetlen brú

Attention: Mr Dave Rosenau
 United States Defense Department
 POW – MIA Office
 Current Operations Center
 Fax: (703) 602-1891

16 April 2000

Mr Rosenau,

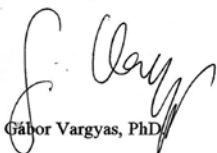
thank you for your letter of 11 April, 2000 and for your interest in my work.

As a matter of fact I was very much surprised to hear about Mr Ho Van Nghe and his suggestion I could be of any help to you. I arrived to the area 10 years after the war has ended and during my one and a half years of fieldwork in the Khe Sanh area between 1985-1989 I have never seen, met or heard of any prisoner of war, missing people, camp, let alone grave of American soldiers. This is why I think, unfortunately, our meeting is unnecessary.

As you may know, I am an anthropologist, especially interested in religious matters. I worked on shamanism, healing, agricultural rituals and the like. I even made a 42 minutes film on a shamanic ceremony that was passed on the Hungarian TV years ago. If you think it may be of any help, I could send you a copy of it (though it is in Hungarian) just as my scientific publications about Bru - Vân Kiêu religion (which are in English or French).

I hope this will help you in your unselfish work.

Respectfully yours



Gábor Vargyas, PhD



P.S. Please note that the heading of your fax mixes three different addresses of mine. I work at the Institute of Ethnology of the Hungarian Academy of Sciences (Budapest); I have a part time teaching job as Associate Professor at the Janus Pannonius University of Pécs; and the fax number you used is my private home number. I enclose my name card for the sake of clarity.

2b. kép Vargyas Gábor 2000. április 16-i válasza Dave Rosenaunak

személy (akkor még azt hittem, erről van szó!) azonosításában sem közreműködni”. Szó szót követett, egyre hevesebb vitába bonyolódunk, amikor egyszer csak előállt a farbával: „Hát nem érti, doktor úr, Önnek *Önmagát* kéne azonosítania!” Leesett az állam: „Önmagam? De hát hogyan?” „A fényképen Ön van rajta, s Önnek azt kéne igazolnia, hogy az a bizonyos személy Ön, nem pedig egy ’ütközeten eltűnt’ amerikai katona!”

Óriási kő gördült le a szívemről. „Ha csak erről van szó, semmi akadály!” Néhány percen belül e-mail csatolmányban megkaptam a szóbanforgó fényképeket. És valóban! Mind a hét darab rólam készült, engem ábrázolt, kedves

brú barátaimmal, adatközlőimmal, fiúkkal-lányokkal, öregekkel-fiatalokkal együtt... A szöke, kékszemű, szakállas európai férfiről, „katonai” (valójában vadász) ingben, rövidnadrágban, strandpapucsban, kevésbé „lágerszerű”, de eléggé „dzsungelszerű” körülmények között tehát bebizonyosodott, hogy nem az, akit keresnek, nem egy amerikai „ütközetben eltűnt” katona!³ (3–6. képek) E-mail-en történt azonnali válaszem, önmagam beazonosítása után, az „akció lezárultával” és a dosszié „ad acta” helyezésével a hangulat 180 fokos fordulatot vett: Mr. Rosenau nevetgélve köszönte meg a közreműködésemet, majd amikor feltettem neki a kérdést, hogy „mégis, hogyan találtak rám?”, magától értetődő természetességgel felelte: „tudja, nincs túl sok Gábor névre hallgató magyar doktor, aki az MTA munkatársaként Vietnamban dolgozott; nem olyan nehéz megtalálni!” Majd „megnyugtatósamra”, hogy ennél nehezebb feladatot is meg tudtak már oldani, elmesélte, hogy egyszer, még a berlini fal leomlása



3. kép Csoportkép: Vargyas Gábor és Xalo falu lakossága. 1986. okt. 5.; Xalo falu, Vu Dinh Loi felvétele (?), Vargyas Gábor fényképezőgépével
(Lelt. szám. MTA BTK NKI: NRK_Ph_47196)

³ Sajnos annak idején nem mentettem le az Amerikából visszaküldött képeket a magam számára, így nem emlékszem már, hogy pontosan melyek voltak azok a hozzávetőleg 10.000-re rúgó fotógyűjteményemből. Mivel azóta levelezőrendszert változtattam, nem férék hozzá többé egykori postámhoz, nincs mód rá, hogy utólag visszakérsem a képeket. Az itt bemutatottak mindazonáltal nagy valószínűség szerint közöttük voltak.



4. kép Vargyas Gábor, három férfival, kezében egy kisgyermekkel. 1986. okt. 7.; Hoong falu, Vu Dinh Loi felvétele (?), Vargyas Gábor fényképezőgépével (Lelt. szám. MTA BTK NKI: NRK_Ph_47309)



5. kép Vargyas Gábor egy csoport brú kislánnyal. 1986. okt. 7.; Hoong falu, Vu Dinh Loi felvétele (?), Vargyas Gábor fényképezőgépével. (Lelt. szám. MTA BTK NKI: NRK_Ph_47316)



6. kép Vargyas Gábor egy csoport *ta'owai* (alternatív szerelmi dal) énekessel. 1986. okt. 13.; Xalo falu, Vu Dinh Loi felvétele, Vargyas Gábor fényképezőgépével
(Lelt. szám. MTA BTK NKI: NRK_Ph_47432)

előtt, a hidegháború idején, egy kelet-berlini börtönben kellett megtalálniuk valakit, akitől fontos információra volt szükségük – s azt is megoldották!

Ha eddig kétségeim lettek volna, e történet után egyszer s mindenkorra megértettem: bármennyire is szeretnénk a kívülálló megfigyelő semleges pozíciójában tudni magunkat, a tudományoknak, különösen a társadalomtudományoknak, így a miénknek is, nevezzék akár néprajznak, akár kulturális antropológiának, társadalmi-politikai-gazdasági kontextusuk illetve funkciójuk és céljuk van. Meghatározott körülmények között, meghatározott célok érdekében jöttek egykor létre, és ma sem légyeres térben, öncélúan működnek: azért finanszírozzák őket (legalábbis elvileg), hogy használják az eredményeiket; ez utóbbiak pedig közvetve vagy közvetlenül a kutatóktól független, őket meghaladó és akár szándékaikkal ellentétes célok és érdekek szolgálatában is felhasználhatók. A felelősség elől pedig nem lehet elbújni, nem állunk időn és téren kívül; az általunk művelt tudománynak épp e társadalmi-politikai kontextus miatt súlyos etikai vonzata van.

Lássuk most e történet történelmi kontextusát! Idő és hely híján a vietnami háborút követő idők amerikai és vietnami politikatörténetébe részletesen

itt most nem mehetünk bele. A minket legjobban érintő POW/MIA⁴ kérdés lényege G. Herring négy kiadást megért, alapműnek tekintett könyve alapján az alábbiakban foglalható össze: jóllehet az 1980-as évekre a két korábbi hadviselő fél viszonyában enyhülés következett be, ami kapcsolataik normalizációjához vezetett, a

POW/MIA kérdés [időközben] vallásos jellegű misztikus erővé vált. Valójában a vietnami háborúban a MIA-k száma, illetve a sebesültekhez viszonyított aránya jóval alacsonyabb volt, mint a korábbi amerikai háborúkban. A legtöbb MIA légi személyzet volt, akik olyan körülmények között tűntek el, amelyek túlélésüket, illetve földi maradványaik megtalálását nehezítette, sőt lehetetlenné tették. [...] ⁵Az 'ütközetben eltűntek' ügyének a 'hadifoglyokéhoz' való kötése egy már önmagában is bonyolult kérdést csak még jobban összezavart, azt a látszatot keltve, hogy a hiányzó személyek esetleg [túlélő] hadifoglyok lehetnek. [...] 1975 és 1993 között különféle kongresszusi végrehajtó bizottságok foglalkoztak intenzíven a kérdéssel, de semmiféle meggyőző bizonyítékkal sem tudtak szolgálni arra vonatkozóan, hogy akár egyetlen amerikai katonát is fogva tartanak Vietnámban. Az a tény, hogy az USA egy ellenségétől – még hozzá egy őt legyőző ellenségtől, akivel technikai értelemben még háborúban állt – az 'ütközetben eltűntekkel' való teljes elszámolást követelte, precedens nélkül áll a hadviselések történetében. (HERRING, 2002, 362.)

Herring meggyőző elemzése szerint a MIA-kérdést a Nixon kormányzat⁶ eredetileg azért dobta be a köztudatba, hogy az egyre népszerűtlenebbé váló vietnami háborúban sikeresen tudja mozgósítani a közvéleményt céljai érdekében. Ez azonban hosszú távon kontraproduktív eszköznek bizonyult, ami a kormányzat ellen fordult. Az idővel nagyon erőssé vált POW/MIA lobbí „a bambuszfüggöny mögött sínylődő amerikai foglyok”-ról időről-időre felröppenő hírek hatására pergőtűz alatt tartotta Hanoi éppúgy, mint Washington. Megalakult a „Délkelet-Ázsiában Eltűnt vagy Foglyul Esett Amerikaiak Családjainak Nemzeti Ligája”, amely mindmáig egyedüli politikai lobbiként az USA-ban elérte azt is, hogy zászlaját – rajta a logóval: szögesdrót és őrtorony előtt ábrázolt, lehajtott fejű arc, feketében, alatta felirat: „Nem felejtettünk el titeket!” – kitűzték a Fehér Hátra és az állami közhivatalokra (7. kép). A mind-

⁴ Lásd a 2. lábjegyzetet.

⁵ A 2000 főt alig meghaladó POW/MIA személyzetnek körülbelül a feléről tudott volt, hogy ilyen körülmények között vesztette életét. Ld. HERRING, 2002, 362.

⁶ Richard Nixon 1969–1974 között volt az USA elnöke.



7. kép A National League of Families of American Prisoners and Missing in Southeast Asia logója. Letöltve az internetről

annyiunk által ismert szenzációhajhász Chuck Norris és Rambo filmek („Ütközetben eltűnt”, valamint „Első vér. 2. rész”, a „Rambo 2., 3. és 4.”, stb.) tovább erősítették a hadifogolyként titokban fogva tartott amerikaiak mítoszáét. 1993-ban egy szenátusi vizsgálóbizottság arra a következtetésre jutott, hogy „sarlatánok és opportunisták valóságos háziipart alapoztak az elhunytak hozzátartozóinak kétségbeesésére építve”. Annak ellenére, hogy Hanoi a megismétlődő nyomásnak engedve időről időre visszaszolgáltatta az időközben megtalált amerikaiak földi maradványait, még 1993-ban is a megkérdezett amerikaiak 57%-a vélte úgy, hogy az „ütközetben eltűntek” valójában hadifoglyok Indokínában!

Herring meggyőző érvelése szerint

az indokínai kommunisták által fogva tartott, magukra hagyott hadifoglyok mítosza, akiket amerikai szuperhősök mentenek meg, a megváltás, a visszakövetelés és az újbóli felhatalmazás iránt érzett sürgős háború-utáni [lelki, V. G.] szükségleteket elégítette ki. Mintha csak az amerikaiak úgy érezték volna, hogy a háborúban valami elveszett belőlük, amit meg kell menteni. A mítoszt ugyanakkor arra is felhasználták, hogy démonizálják a vietnamiakat és késleltessék a háború befejezését. A közérdeklődés fellángolására válaszul a Reagan kormányzat 1982 után abból a feltételezésből indult ki, hogy valóban vannak amerikai foglyok, [ezért] az ügyet a ’legfontosabb nemzeti prioritások között’ kezelte, és újfent ragaszkodott hozzá, hogy a vietnamiak *hiánytalanul* elszámoljanak az eltűntekkel. (HERRING, 2002, 363.)

És jóllehet a maguk több mint 300.000 „ütközetben eltűntjével” a vietnamiak joggal felháborítónak tarthatták az amerikaiak követeléseit, kül- és belpolitikai okok miatt egyaránt folyamatos engedményeket tettek: egyrészt ki akartak törni nemzetközi izoláltságukból, a szovjet kötöttségből, másrészt előre akartak haladni az 1986-ban megkezdett vietnami peresztrojkával, a *Đổi Mới*-jel, így „egyre növekvő támogatást nyújtottak az amerikaiaknak a MIA-k ke-

resésében, illetve együttműködést kezdeményeztek kiemelkedő fontosságú [MIA] ügyek megoldásában.” (HERRING, 2002, 363) A Reagant követő Bush kormányzat⁷ politikája pedig még elődjéhez képest is keményebbé vált. Az amerikai-vietnami kapcsolatok normalizálására ekkor dolgoztak ki egy ú.n. „útitervet” (road map), amely a normalizáció minden egyes állomását kiemelt MIA ügyekben elért előrehaladáshoz kötötte. 1994-re, Bill Clinton elnöklésének elejére⁸ „amerikai katonai egységek ásták fel a vietnami tájat, interjúvolták a falusi lakosokat, és végeztek kutatásokat vietnami archívumokban, a holttest-számlálás új és kísérteties formájaként.” (HERRING, 2002, 364.) Hogy a történetet rövidre zárjuk, hosszú távon tehát az USA végül is gazdasági és más eszközökkel megnyert egy olyan háborút, amelyet katonailag elvesztett. „Talán soha a háborúk történetében nem sikerült még egy vesztesnek ennyire kemény ’békefeltételeket’ rákényszerítenie az állítólagos győztesre.” (HERRING, 2002, 364.)

Nagyjából ez az, ami az én történetem politikai-történelmi kontextusául szolgálhat. A MIA kérdés, mint láttuk, az 1970-es évek óta része volt az amerikai politikának. A meglepő csak az, hogy mindez 2000 áprilisában történt meg velem, amikor az amerikai belpolitikában és a világpolitikában járatlan laikus már azt hihette volna: mindennek rég vége! Ekkorra, ismételjük meg, a vietnami háború befejezése (1975) óta éppen egynegyed évszázad telt el. Ép elmével elképzelni sem lehet, hogy ilyen ideológiai kampány és ennyire koncentrált erőfeszítések között, ilyen hosszú ideig bármiféle esetlegesen fogságban tartott túlélő MIA felderítetlen marad(hatot)t volna! A mítoszok természetéhez tartozik azonban, hogy szívósan tartják magukat, és ellenállnak a történelmi változásoknak, hogy azt ne mondjam, a valóságnak. Bizonyíték rá, hogy az 1970-ben, a vietnami háború tetőpontján alapított „Délkelet-Ázsiában Eltűnt vagy Foglyul Esett Amerikaiak Családjainak Nemzeti Ligája” mindmáig (!) létező, jogilag bejegyzett szervezet (3. melléklet), amelynek ma is működő honlapja szerint „*A Liga egyedüli küldetése, hogy elérje az összes hadifogoly szabadon bocsájtását, a lehető legteljesebb elszámolást az ütközetben eltűntekkel, és mindazok fellelhető földi maradványainak a hazahozatalát, akik a vietnami háború alatt nemzetünk szolgálatában estek el.*” [kiemelés az eredetiben, V. G.]⁹ Akárhogy is van, mítosz vagy valóság, 2000 áprilisában az Amerikai Hadügyminisztérium, talán épp a vélhetően még mindig befolyásos POW/MIA lobbij erejétől tartva, az ügyet napirenden tartotta – és nem tartom kizártnak, hogy ma is napirenden tartja!

⁷ Ronald Reagan 1981–1989, id. George H. W. Bush pedig 1989–1993 között volt az USA elnöke.

⁸ Bill Clinton 1993–2001 között volt az USA elnöke.

⁹ <http://www.pow-miafamilies.org/about-the-league/> – utolsó letöltés: 2016. szeptember 18.

És itt most hadd elevenítsem fel egy jóval korábbi, ide vonatkozó emlékemet is! 1988. április végén, úton a brúkhöz Hue és Khe Sanh között, az oroszoktól levetett kivénhedt vietnami pártközponti terepjáróval, feleségem¹⁰ és egy kelet-német szakértő, valamint néhány vietnami apparatcsik társaságában egy hágón, a kilátóhelynél éppen fényképezkedni készültünk, amikor fekete, légkondicionált luxusautó gördült be mellénk. A sofőr kiszállt, majd kinyitotta a hátsó ajtót. Először egy elképesztően elegáns, légies, csodaszép vietnami hölgy lépett ki belőle, hagyományos vietnami női viseletben (*áo dài*),¹¹ modern, túsarkú cipőben. Őt egy felháborítóan jóképű, 40-es éveiben járó, sportosan elegáns öltönybe öltözött, magas, szőke, kékszemű, kisportolt – mint később kiderült, amerikai szenátor követte! Ennél nagyobb kontrasztot el sem lehet képzelni: mi bűdösek, koszosak, izzadtak voltunk a nyitott dzsipben való hosszú autózástól, emellett kelet-európaiasan vagy talán még inkább, vietnamisan topisak, szakadt szandálban, foltos ingekben, katonaruhában,¹² kinek mije volt; a kelet-német szakértő pedig – akit akkor láttunk először, és hál’Istennek utoljára – valami kékesszürke overallban és dzsekiben. Bemutatkoztunk egymásnak – máig emlékszem a parfümillatra, ami a hölgyet, aki tolmács volt, körül lengte – majd beszédbe elegyedtünk. A szenátor úr egy kongresszusi vizsgálóbizottság tagjaként, annak képviselőjeként éppen Khe Sanhból jött, POW/MIA-k után kutatva. Ahogy megtudta, ki vagyok, mi a foglalkozásom, kik között és hol dolgoztam, felvillant a tekintete: én vagyok az ő embere! Bizalmasan félrevont és feltette a kérdést: láttam-e, halottam-e, van-e tudomásom ilyen személyekről, esetleg táborokról? Végtére is ki, ha nem én, tud információval szolgálni a számára? Kénytelen voltam már őt is kiábrándítani: nemcsak hogy nem tudok ilyenről, de nem is hiszek a létezésében! Azt is elmondtam neki, hogy miért; ő tudomásul vette, majd barátian elbeszélgettünk pár percig. A kelet-német kollégával már nehezebben boldogult, ő ugyanis igen indoktrinált, szemellenzős férfiú volt, aki valósággal örült, hogy

¹⁰ Amikor 1987. december 12-én elindultam harmadik terepmunkámra, még nem tudtam, hogy mennyi ideig fogok tudni Vietnamban maradni. Az akkor érvényben lévő évenkénti két hónapnyi akadémiai keretet úgy próbáltam megnyújtani, hogy az 1987-es év végén és az 1988-as év elején esedékes két-két hónapot megpróbáltam összevonni – nem tudván, hogy ebbe a vietnami fogadó fél bele fog-e egyezni. Ezen felül elutazásom előtt írásban fordultam Kulcsár Kálmán akkori akadémiai főtitkárhoz, hogy személyi keretéből biztosítson számomra külön anyagi támogatást ahhoz, hogy a nemzetközi elvárásoknak megfelelően legalább egy évet tölthessek terepen. Amikor 1988 márciusában kiderült, hogy ennek köszönhetően 1000 US\$ támogatást kaptam, feleségem hozta utánam az immár egy évi időtartamúvá növekedett terepmunkához szükséges filmtekerceket, magnószalagokat és szárazelemeket. Így tölthetett – többek között – két napot és egy éjszakát Khe Sanhban és egy brú faluban, Labüiq-ban.

¹¹ Ezt a viseletet általában ünnepi alkalmakkor, fogadásokon, kiállításnyitásokon stb. szokták viselni.

¹² Ekkoriban még Vietnamban általános volt, hogy más ruha híján a civilek (főleg a férfiak) hétköznapi is katonai ruhában jártak.

szembenézhet a rothadó amerikai kapitalizmus egy magasrangú képviselőjével, és kioktathatja őt az osztályharcról, meg az NDK-nak (többször nyomatékkal hangsúlyozta, hogy ő a *Demokratikus* Németországba való, azaz *kelet-német*) az USA-hoz viszonyított ideológiai magasabbrendűségéről. Így aztán rövid adokapok csata után a szenátor elbúcsúzott tőlünk: tölem meleg kézszorítással és baráti váll-lapogatással, a kelet-német kollégától pedig egy ironikus félmondattal: máig emlékszem rá, ahogy a mondat végén külön nyomatékkal ejtette ki a bűvös German Democratic Republic országnevet.

Ha ezt a már-már elfeledett történetet felelevenítettem itt, csak azért tettem, hogy rámutassak: ha még az én életembe is kétszer tört be váratlan módon 12 év alatt a MIA-probléma, az egyértelműen jelzi azt a – háborús, hisztérikus, ideológiailag terhelt– légkört, amelyben dolgoznom kellett és kell ma is. Ennek, azaz a terepmunkának keretet szabó ideológiai-politikai körülményeknek egyetlen vetületét, az MIA-kérdést emeltem ki itt, mint olyant, amelynek nyilvánvaló etikai vonzatai vannak a számomra, de nyilvánvaló, hogy ez csak a jéghegy csúcsa: sok olyan dolog van, amelyről még ma sem lenne szerencsés a nagy nyilvánosság előtt beszámolni vagy írni.

Ám mielőtt rátérnék egy további etikai problémára, ami az MIA-kkal kapcsolatban merült fel a számomra, az előző történetből hátra van még egy részlet megvilágítása: honnan szerezte meg a Current Operation Center az engem ábrázoló fényképeket? Ki volt az a vietnami nevén Ho Van Nghe, brú nevén pedig *mpoaq* Nghe, akitől a képeket megkapták, és hogyan jutott *ő* a fényképekhez?

A magyarázat egyszerű. Harmadik utam során, 1987–88-ban¹³ Khe Sanhban összeismerkedtem egy brú férfivel, aki rendőrként szolgált a helyi közigazgatásban. Ez már önmagában is ritka dolognak számított: a vietnami államapparátusban, különösen a politikailag érzékeny hegyvidéki területeken, elenyésző az ott alkalmazotként dolgozó nemzetiségek száma; különösen az erőszak-szervezetekben ritka az ilyesmi. *Mpoaq* Nghe ráadásul rendkívül értelmes volt, kitűnően tudott elvont dolgokat is elmagyarázni, ami nem túl gyakori dolog a brúk között sem. Beszélgetéseink során elmondta, hogy reményei szerint egy vendégmunkásnak menő vietnami szövönő csoport rendőr „kísérőjeként” hamarosan ki fog kerülni Kelet-Berlinbe hosszabb időre. Én ugyan erősen kétkedtem ebben, mégis megadtam neki itthoni címemet, elérhetőségemet, és megbeszéltem vele, hogy mihelyst kikerkezik, értesít róla. Legnagyobb meglepetésemre, 1989 tavaszán értesítést kaptam tőle: megérkezett! Előzetes megbeszélésünk értelmében a Néprajzi Kutatóintézet igazgatójának aláírásával pecsétetes levelet intéztem a megadott német gyáregység (vagy talán a vietnami szövönők politikai vezetőjéhez? – sajnos nem emlékszem már rá), ecsetelve

¹³ Pontosan 1987. december 12. – 1988. október eleje.

benne az alkalom rendkívüliségét és *mpoaq* Nghe Magyarországra való jövetelének tudományos fontosságát, egy hónapnyi fizetett szabadságot kérve a számára... És láss csodát – alig hihető, ekkor még ilyen idők voltak! –, *mpoaq* Nghe 1989 május-júniusában egy hónap rendkívüli szabadságra Budapestre érkezett; a lakásunkban lakott, családjával étkezett, s velem az általam korábban felvett brú folklórszövegek fordításán dolgozott.¹⁴ (8. kép) Ekkor ugyanis épp az International Society for Folk Narrative Research Budapesti rendezett, 9. nemzetközi konferenciáján¹⁵ való részvételre készültem, ahol a brú folklór-műfajokról tartottam előadást. *Mpoaq* Nghe hallgatóként maga is részt vett a konferencián, majd 1989. június 16-án, Nagy Imre és az 56-os mártírok újratemetésén – sokadmagunkkal – együtt „lőgtünk el” a konferenciáról, hogy részt vehessünk a szertartáson. Máig emlékszem, milyen különös érzés fogott el,



8. kép Ho Van Nghe (brú nevén *mpoaq* Nghe), Vargyas Gáborral a brú folklórszövegek lejegyzése közben, az ISFNR budapesti konferenciájára készülve Budapest, 1989. május-június, ismeretlen fényképész felvétele

¹⁴ Saját bevallása szerint Boglár Lajosnak innen származott az a későbbi ötlete, hogy 1993 júliusában, egy Kepes Andrással közös TV-film készítése után Francia Guayanából elhívott egy wayana indián sámánt, Wayamant, Magyarországra, aki 3 hónapig nála tartózkodott, s aki többször is szerepelt a magyar nyilvánosság előtt.

¹⁵ Az ISFNR budapesti nemzetközi konferenciájára 1989. június 14–17. között került sor.

amikor az ünnepséget vezető bemondó felszólítására mintegy 150.000¹⁶ ember megfogta egymás kezét, hogy demonstrálja az összetartozást, s az én kezemet jobbról egy brú barátom, *mpoaq Nghe* szorította! Marxot parafrázálva „Kísértet járta be Európát – a kommunizmus *világméretű bukásának* kísértete”: egy kivégzett kelet-európai kommunista politikus-mártírnak a kommunista rendszer összeomlását előre vetítő szimbolikus újratemetésén a baráti kommunista Vietnamból kelet-berlini kitérőn keresztül Budapestre érkezett brú hegylakó a magyar antropológus kezét fogja!

Mpoaq Nghe az egy hónap lejárta után Budapestről visszatért Kelet-Berlinbe, én röviddel rá útnak indultam utolsó terepmunkámra (1989. szeptember 2. – december 23.), s az alatta és utána viharos gyorsasággal lezajló világpolitikai események (a szögesdrót átvágása és a kelet-német menekültek kiengedése, a prágai „bársonyos forradalom”, a berlini fal leomlása, Ceaușescu kivégzése, a Szovjetunió szétesése stb.) elsodortak bennünket egymástól. Én – időnkénti vietnami konferencia részvételeken túl – csak 2007-ben térhettem vissza a brúk közé terepmunkára, ám akkor sem annak eredeti színhelyére, Quang Tri tartományba, Khe Sanh környékére, hanem attól kb. 700 km-re délre, egy háborúban áttelepített csoporthoz.

De, mint minden brú ismerősöm, barátom, adatközlőm, *mpoaq Nghe* is számtalan fényképet kapott tőlem, és nemcsak Budapesten, hanem korábban is. Az antropológiai terepmunka egyik jól bevált módszerét még Boglár Lajos a kutatást megelőző baráti, négyszemközti beszélgetéseink során ajánlotta figyelembe.¹⁷ Ennek lényege az volt, hogy a többszöri, rövidebb ott-tartózkodásból, amit kezdetben hátrányként éltem meg, kovácsoljak előnyt: a visszatéréskor vitt ajánlékok, különösen az előző évben készített fényképfelvételek komolyan erősíteni tudják a barátságot. Tanácsát megfogadva minden évben több száz fekete-fehér (és ritkábban színes) felvétellel tértem vissza a kutatás színhelyére, amelyek aztán kézen-közön vándoroltak, cserélődtek, többek-között annak függvényében, hogy hányan voltak rajta, s hogy én közülük kinek adtam már előzőleg, és főleg, hány képet, vagy hogy ki kinek, milyen rokonának szeretett volna kedveskedni. Különös szeretetnek örvendtek azok a képek, amelyeken nemcsak a brúk maguk voltak rajta, hanem ők – velem! Végtére is nekik is emlék volt az, hogy egy „fehér” férfivel lefényképeztethették magukat, nem olyan gyakori esemény az

¹⁶ A korabeli források nagyon eltérően becsülik a résztvevők számát: 150–250.000 közé teszik. Lásd <http://barankovics.hu/cikk/idoszeru/25-eve-volt-nagy-imre-es-martirtarsainak-ujratemetese> – utolsó letöltés: 2016. szeptember 18.

¹⁷ 1985-ös első vietnami terepmunkám előtt abban a megtiszteltetésben részesültem, hogy Boglár Lajos – akkoriban az egyedüli magyar antropológus, aki hosszú időtartamú, résztvevő-megfigyeléses terepmunkát végzett Európán kívül – kérésemre több napig tartó négyszemközti beszélgetések során készített fel a terepmunkával együtt járó nehézségekre és problémákra.

ilyesmi azóta sem! Summa summárum: számtalan fotó keringett és kering rólam minden valószínűség szerint ma is a brúk között, amelyen egyikükkel vagy másikkal közösen vagyok látható. Amikor aztán, 1994-től kezdve, „amerikai katonai egységek ásták fel a vietnami tájat, interjúvolták a falusi lakosokat, és végeztek kutatásokat vietnami archívumokban, a holttestszámlálás új és kísérte-ties formájaként” (HERRING, 2002, 364.), a brúk között járva nem lehetett nehéz a washingtoni Hadügyminisztérium (vagy talán inkább a CIA?) kiküldötteinek a fényképek közül néhányat (hetet!) begyűjteniük. Így juthattak el az engem ábrázoló képek Washingtonig, s ebből gondolom egyébként azt is, hogy *mpoaq* Nghe, eltérően számos más vietnami vendégmunkástól, akik a berlini Fal leomlásakor „nyugaton” maradtak, minden valószínűség szerint visszatért Vietnamba – hacsak, tréfára fordítva a szót, nem egy kelet-berlini börtönből szerezték meg tőle a fotókat az illetékes amerikai szervek!

Térjünk rá végezetül egy, az MIA kérdésből következő konkrét etikai problémámra! 2004-ben hosszú tanulmányt írtam (egyelőre magyarul) a brú sámánfejdíszről, az azt díszítő, szimbolikus jelentésű „attribútumokról”, a hozzájuk kapcsolódó hiedelmek és mítoszok részletes elemzésével (VARGYAS, 2004). Ezek az attribútumok a legkülönbözőbb természeti tárgyak lehetnek: orrszarvúbogárfélék előtorai, tigris- vagy medvekarmok, vaddisznók vagy



házigisznók agyari, egyes szarvasfélék vagy más vadállatok, pl. vadkutya szemfogai, a tobzoska pikelyei, bizonyos, a díszbogárfélék családjába tartozó bogarak színes (zöld) szárnyfedői, tengeri és szárazföldi csigafélék, kagylók, valamint ember készítette tárgyak: nagyító, kulcs, csörgő, üveggyöngy, öntött fémlapocska mágikus felirattal és néhány további meglepő tárgy: többek között – és itt érünk el jelen cikk tárgyáig – egy minden bizonnyal „ütközetben eltűnt” amerikai katona dögcédulája! (9–12. képek)

9. kép Brú sámánfejdísz, rajta egy amerikai katona dögcédulája. Xalo falu, Vargyas Gábor felvétele, 1986. október 15.

10. kép Részlet az előző sámánfejdíszről.

Xalo falu,
Vargyas Gábor
felvétele, 1986.
október 15.



11. kép Az előző sámánfejdísz ágai kiterítve: jól látható a dögcédula az attribútumok között.
Xalo falu, Vargyas Gábor felvétele, 1986. október 15.

12. kép A Vargyas Gábor számára készített sámánfejdísz rajza. Vargyas Gábor tulajdona



Tudjuk: a „dögcédulák”

a katonai személyzet által viselt személyi azonosító lapocskák, amelyek informális megnevezése az állati azonosító jegyekhez való hasonlatosságukból ered. (13. kép) A lapocskák mindenekelőtt halott vagy sérült katonák azonosítására szolgálnak; a katonákra vonatkozó személyes információt [név, társadalombiztosítási szám, vallás, V. G.] tartalmazzák, alapvető orvosi adatokkal, mint például a vércsoport és a védőoltások története. [...] Általában nem rozsdásodó acélból készülnek, rendszerint két példányban: vagy olyan megoldással, hogy két, egyenlő nagyságú fél-részre törhető egyetlen lapocskából, vagy egyazon láncra fűzött két azonos lapocskából állnak.¹⁸



13. kép Amerikai „dögcédula”. Letöltve az internetről

Halál esetén az egyik felét az elhunyt testén hagyják, hogy akár a temetés után is egyértelműen azonosítható legyen, míg a másik félrész alapján történik a halotti anyakönyvezés. A dögcédulát leggyakrabban a nyakban viselik zsinóron

¹⁸ Lásd Wikipédia: „dogtag” szócikk.

vagy láncon. A vietnami háború alatt jött divatba az amerikai katonák között, hogy a két lapkából álló azonosító lapocskájuk egyik példányát a bakancsuk fűzőjéhez rögzítették.

Az attribútumok szimbolikájának elemzése végén, konkrétan a dögcédulával kapcsolatban arra a következtetésre jutottam, hogy

bármennyire groteszk, sőt szentségtörő is számunkra a gondolat, valójában ugyanaz a logika működik itt, mint az összes többi, fent elemzett tárgyban: az amerikai katona 'lényegét', *életét és halálát* képviseli ez a néhány személyes adatot [...] tartalmazó egyszerű alumínium lapocskák – mert hisz hozzájutni csak az illető *halála* révén lehet. S ha a félelmetes 'dologból' *van* már a birtokunkban egy darab, akkor az nemcsak a felette aratott győzelmet, hanem azt is jelenti, hogy a szóban forgó 'dolgot' a saját oldalunkra állítottuk. (VARGYAS, 2004, 427.)

Személyiségi okok miatt természetesen a dögcédulán szereplő adatokat¹⁹ nem adtam meg – bár utólag jöttem rá, hogy az általam közölt fotón még a rossz nyomdai minőség mellett is – nagyítóval, katonai csúcstechnika bevetése nélkül is – valószínűleg kiolvashatóak. Az etikai kérdés számomra valójában nem is az volt, hogy ezek az adatok közölhetőek-e, mert abban biztos voltam és azt hiszem, biztos vagyok benne továbbra is, hogy nem, hanem az, hogy egyáltalán szabad-e világgá kürtölnöm, hogy ilyen „kényes” adatoknak vagyok a birtokában.

Csakhogy a dolog nem ilyen egyszerű! A dögcédulák, mint láttuk, több példányban készültek. Márpedig több forrásból is ismert, hogy katonák között szokás volt, jó barátok között legalábbis, egymást megajándékozni az egyik fél-dögcédulával. Kulcs adatközlőm, legkedvesebb brú barátom, aki több évig harcolt az amerikaiak szolgálatában, élettörténetében többször is említi, hogy e lapocskákat baráti gesztusként ajándékozták egymásnak. Neki is volt, kettő is, a tulajdonában, de a háború végén „elvesztette” őket; egyébként is, az illetőknek csak a brú ragadványnevére emlékezett.

¹⁹ A Wikipédia „dogtag” szócikke alapján nem tudom eldönteni, hogy a dögcédula tulajdonosa melyik hadtestbe tartozó katona volt. A rajta szereplő adatok az U.S. Air Force (Format 2)-hoz megadottakkal vágnak jórészt egybe (Last name, First name and middle initial, Social Security number, followed by „AF” indicating branch of service, Blood Group, Religion), de hiányzik az egyértelműsítő „AF” felirat, és a szócikkben nem történik említés a társadalombiztosítási azonosító jel 3-2-4 formájú tagolásáról. Az U.S. Marine Corps-hoz megadott adatok (Last name, First and middle initials and suffix; blood group, Social Security number with three/two/four format as follows: 123 45 6789, Branch („USMC”); Gas mask size (S – small, M – medium, L – large), Religious preference, or medical allergy if red medical tag) viszont más sorrendben szerepelnek rajta, és hiányzanak közülük a gázálarc méretre és az esetleges allergiára vonatkozó adatok. A társadalombiztosítási azonosító jel ugyanakkor épp az itt külön részletezett 3-2-4 tagolást követi.

Másrészt viszont, legalábbis a sámánfejdísz tulajdonosa szerint, ezt a dögcédulát egy halott amerikai katonáról szedték le... Csakhogy itt sem tudom eldönteni, hogy az információ mennyire megbízható. Először is, nagyon emlékszem a tekintetére, amint rám nézve, kaján mosollyal, szinte hatásvadász módon mondta nekem, hogy ezt egy „olyasféle nagy darab fehér emberről” szedték le, mint én vagyok...! Másrészt ő valójában már a fejdísz harmadik tulajdonosa volt egy öröklési láncban, és nem sikerült tisztáznom, hogy tulajdonképpen ki volt az, aki a szóban forgó dögcédulát feltette a sámánfejdíszre.²⁰ Könnyen lehet, hogy ő csak szóbeszédből hallott az esetről, ámbár a közeli rokonságon belüli öröklés még a szóbeszédet is valószínűvé és hihetővé teszi.

Akárhogy is van, az adatokat máig nem publikáltam, és valószínűleg nem is fogom soha.²¹ A kérdés viszont nem ez, hanem az, hogy vajon jól tettem-e, s jól teszem-e továbbra is, ha ezt az adatot eltitkolom az amerikai hatóságok előtt? Nem kellett volna-e már rég közölni velük, hogy értesíthessék az elhunyt hozzátartozóit, akik így végre bizonyosságot szerezhetnének róla, hogy nem egy esetlegesen máig fogva tartott „ütközetben eltűntről”, hanem ténylegesen az ütközetben életét vesztett katonáról van szó? Kezdetben, terepmunkám elején – mint már említettem – görcsösen vigyáztam rá, nehogy az amerikai kormányhivatali vagy pláne katonai hatóságokkal bármiféle „hírbe” hozzassanak. Időközben azonban minden megváltozott körülöttünk: a vietnami háború vége óta immár negyven év telt el;²² húsz évnyi szünet után, 1995-ben Vietnam és Amerika, fátylat borítva a háborús múltra, diplomáciai kapcsolatra lépett egymással; már ezt megelőzően, az enyhüléssel párhuzamosan „amerikai katonai egységek ásták fel a vietnami tájat” MIA-kat keresve; 2006-ban újra kezdődött a két állam között az évenkénti „Bilaterális Emberi Jogi Párbeszéd”; 2007-ben a Kongresszus megszavazta a „Legnagyobb Kereskedelmi Kedvezmény” elvét Vietnammal.²³ Az általam fentebb felvázolt történelmi kontextus következtében már abban is biztos vagyok, hogy esetleges amerikai kapcsolatfelvételem a vietnami hatóságok körében semmiféle megütközést nem okozna. Az elhunyt hozzátartozói pedig minden bizonnyal örülnének annak, ha végre bizonyosság vetne véget 40 éve tartó kételyeiknek!

Csakhogy maradt még egy utolsó probléma. Egy alkalommal beleképzeltem magamat az elhunyt amerikai katona családjának helyzetébe, amint köz-

²⁰ Erre a gyűjtésre még terepmunkám elején, 1986-ban került sor, amikor nem beszéltem elég jól a brú nyelvet.

²¹ Ez alól egyedüli kivételt akkor tennék, ha a washingtoni Defense Ministry fent említett POW/MIA osztályáról hivatalos megkeresést kapnék e cikk publikálása után.

²² Ezzel kapcsolatban utalnék rá, hogy demokratikus államokban a titkosított dokumentumok feloldásának az ideje 25 év!

²³ „Most Favoured Nation Clause”, aminek hivatalos amerikai neve 1998 óta „Állandó Normális Kereskedelmi Kapcsolat” (Permanent Normal Trade Relation).

vetítésemnek köszönhetően megtudják, hogy gyermekük/apjuk/férjük – és most ne nevezzük dögcédulának! – „személyi azonosító lapja” egy vietnami hegyvidéki törzs sámánfejdíszén található, és megkapják róla a fényképet...! Nem vagyok biztos benne, hogy a történetnek ez lenne a legjobb végkifejlete. Lehet, hogy a mítosz megnyugtatóbb: valahol még él, s ki tudja, egyszer talán hazakerül hozzánk!

IRODALOM

HERRING, George C.

2002⁴ *America's Longest War. The United States and Vietnam, 1950–1975.* Boston – Burr Ridge, Ill. – Dubuque, IA – Madison, WI – New York – San Francisco – St. Louis – Bangkok – Bogotá – Caracas – Kuala Lumpur – Lisbon – London – Madrid – Mexico City – Milan – Montreal – New Delhi – Santiago – Seoul – Singapore – Sydney – Taipei – Toronto, McGraw – Hill Higher Education.

VARGYAS Gábor

2004 A brú sámánfejdísz. In: ANDRÁSFALVY Bertalan – DOMOKOS Mária – NAGY Ilona (szerk.): *Az idő rostájában. Tanulmányok Vargyas Lajos 90. születésnapjára* I–III. II. 395–436. Budapest, L'Harmattan.

MELLÉKLET

1. Vargyas Gábor megkeresése a washingtoni Hadügyminisztériumból

Fax
Dr. Gabor Vargyas
Dept. of Ethnography
Hungarian Academy of Sciences
Janus Pannonius University
Phone (361) 375-9639
Fax (361) 375-9639

Date: 11 April 2000
Dave Rosenau
Defense POW-MIA Office
Current Operations Center

Phone (703) 602-2202 Ext.253
Fax (703) 602-1891

(A telefonszám kézírással áthúzva, az „1” a helyes „3”-ra átjavítva).

Dr. Vargyas

My name is Dave Rosenau. I am an analyst in the United States Defense Department's Prisoner of War/Missing Personnel Office (DPMO) in Washington, D.C. DPMO oversees the United States' effort to account for Americans lost in service to their nation. During a recent investigation in Vietnam, we met a former associate of yours, Mr. Ho Van Nghe, who suggested we contact you for any information you may have on the subject. Over the past few years, we have received a number of photographs from the area you worked in Vietnam, and we would like your assistance in identifying witnesses, views with regard to the photos, and any other pertinent observations you may have.

We are very interested in meeting with you to discuss this matter. In particular, we would like to show you several photos and obtain your input with regard to when and where they were taken, who took the photos, and the identities of all individuals shown. We would also be interested in viewing any photographs you took during your time in Southeast Asia.

One of our analysts will be in Europe later this month and a brief stop in Budapest could easily be arranged on April 29th. Are you amenable to such a meeting? Please respond quickly so final details can be arranged. I can be reached as follows:

Telephone: (703) 602-2202 Ext.253
FAX: (703) 602-1891
E-Mail: rosenau@osd.pentagon.mil

Respectfully
Dave R

2. Vargyas Gábor válasza

Attention: Mr Dave Rosenau
United States Defense Department
POW – MIA Office
Current Operations Center
Fax: (703) 602-1891

16 April 2000

Mr Rosenau,

thank you for your letter of 11 April, 2000 and for your interest in my work.

As a matter of fact I was very much surprised to hear about Mr Ho Van Nghe and his suggestion I could be of any help to you. I arrived to the area 10 years after the war has ended and during my one and a half years of fieldwork in the Khe Sanh area between 1985-1989 I have never seen, met or heard of any prisoner of war, missing people, camp, let alone grave of American soldiers. This is why I think, unfortunately, our meeting is unnecessary.

As you may know, I am an anthropologist, especially interested in religious matters. I worked on shamanism, healing, agricultural rituals and the like. I even made a 42 minutes film on a shamanic ceremony that was passed on the Hungarian TV years ago. If you think it may be of any help, I could send you a copy of it (though it is in Hungarian) just as my scientific publications about Bru - Vân Kiều religion (which are in English or French).

I hope this will help you in your unselfish work.

Respectfully yours

Gábor Vargyas, PhD.

P.S. Please note that the heading of your fax mixes three different addresses of mine. I work at the Institute of Ethnology of the Hungarian Academy of Sciences (Budapest); I have a part time teaching job as Associate Professor at the Janus Pannonius University of Pécs; and the fax number you used is my private home number. I enclose my name card for the sake of clarity.

3. A National League of Families of American Prisoners and Missing in Southeast Asia honlapjának általános tájékoztató oldala, „About the League” címmel.
Letöltve az internetről.

About the League



National League of POW/MIA Families

5673 Columbia Pike

Suite 100

Falls Church, VA 22041

703-465-7432

The National League of Families of American Prisoners and Missing in Southeast Asia was incorporated in the District of Columbia on May 28, 1970. Voting membership is comprised of wives, children, parents, siblings and other close blood and legal relatives of Americans who were or are listed as Prisoners of War (POW), Missing in Action (MIA), Killed in Action/Body not Recovered (KIA/BNR) and returned American Vietnam War POWs. Associate membership is comprised of veterans, other concerned citizens and extended family member POW/MIA and KIA/BNR relatives who do not meet voting membership requirements. As a nonprofit, tax-exempt, 501(c)3 humanitarian organization (FEIN #23-7071242), the League is financed by donations from the families, veterans and others. The League's sole mission is to obtain the release of all prisoners, the fullest possible accounting for the missing and repatriation of all recoverable remains of those who died serving our nation during the Vietnam War.

The League originated on the west coast in the late 1960s. Believing US Government policy of maintaining a low profile on the POW/MIA issue – while urging family members to refrain from publicly discussing the problem – was unjustified, the wife of a ranking POW initiated a loosely organized movement that evolved into the National League of POW/MIA Families. In October 1968, the first POW/MIA story was published. As a result of that publicity, the families began communicating with each other, and the group grew in strength from 50 to 100, to 300, and kept growing. Small POW/MIA family member groups, supported by concerned Americans, met with the North Vietnamese delegation in Paris, and countless thousands of Americans flooded them with telegraphic inquiries regarding the prisoners and missing, the first major activities in which there was widespread public participation.

Eventually, the necessity for formal incorporation was recognized. In May 1970, a special ad hoc meeting of the families was held at Constitution Hall in Washington, DC, at which time the League's charter and by-laws were adopted. Elected by the voting membership, now numbering approximately 1,000, a seven-member Board of Directors meets regularly to determine League policy and direction. Board Members, Regional Coordinators, responsible for activities in multi-state areas, and State Coordinators represent the League in most states.

The League's national office is directed by the Chairman of the Board and staffed by only one full-time employee, Office Administrator Leslie Swindells, and two part-time archival document specialists. Concerned citizens, family members and university-level interns provide support, when available. All participate in implementing policies established by the membership and elected Board of Directors, as well as advocating and coordinating public awareness and education projects. Chairman of the Board and principal League spokesman, Ann Mills-Griffiths, MIA sister, League Executive Director from mid-1978 until mid-2011, continues her role as Chief Executive Officer.

For additional information on League policies, positions and activities, check the web site: www.pow-miafamilies.org. The League is nationally eligible for donations through the Combined Federal Campaign (CFC #10218) and United Way.

Interns: *If you are interested in an internship opportunity with the League, please email your resume to: leslie.swindells@pow-miafamilies.org*

GÁBOR VARGYAS

FIELDWORK, POLITICS AND ETHICS

In this article the author reflects on his personal experiences and dilemma, when in 2000 an analyst from the Missing in Action department of the Ministry of Defence of the United States asked him to identify some photos taken by him in the 1980-s in Vietnam. Although the author refused this request at first, later, upon realizing that, in fact, he had to identify *himself* on the photos, he agreed on cooperating with him. The department wanted to make sure that the person in question was not a lost American officer having been detained in a "re-education camp". The mere fact of this request shockingly made the author realise the ideological, political and ethical hazards of field research in Vietnam and in general the dangers inherent in anthropological fieldwork. In his article he investigates these problems.

A KUTATÓINTÉZET MUNKATÁRSAI ÁLTAL ÍRT VAGY
SZERKESZTETT, 2015-BEN MEGJELENT KÖNYVEK



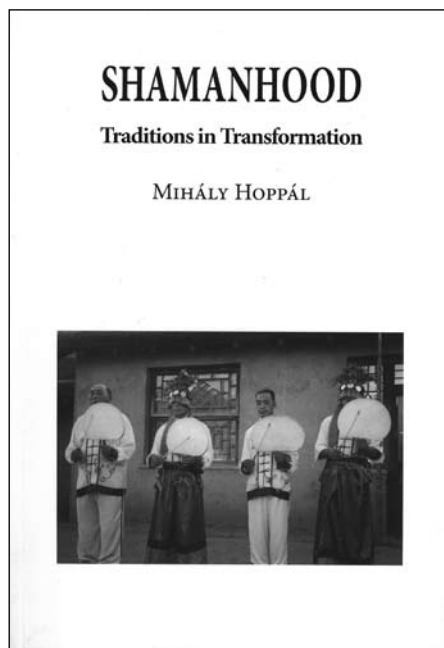
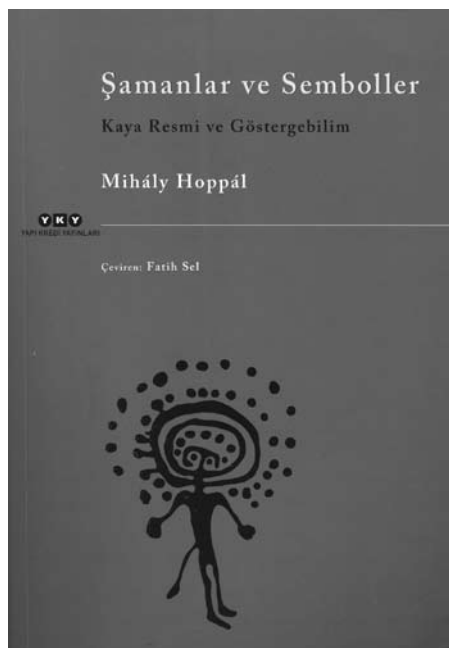
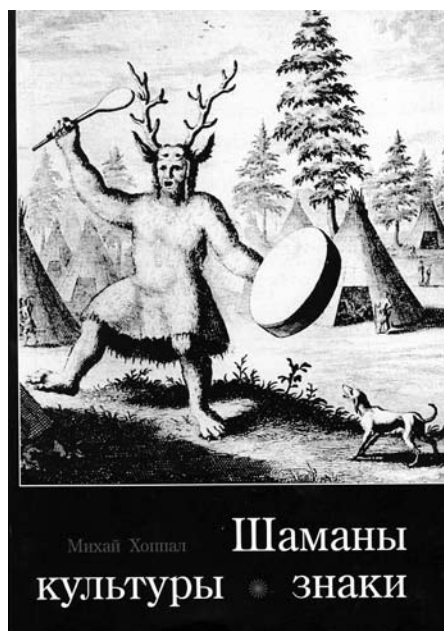
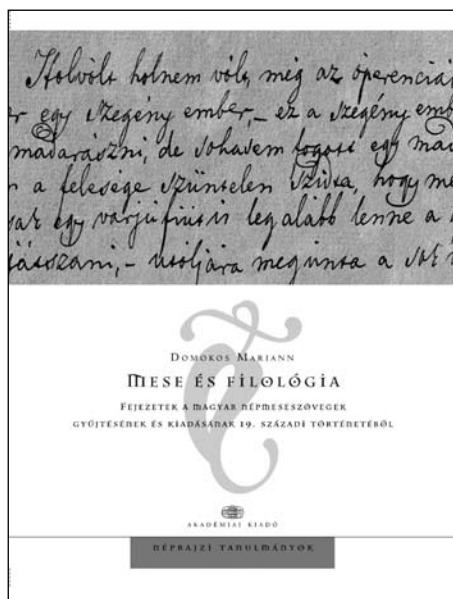
ETHNO-LORE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
BÖLCSESZETTUDOMÁNYI KUTATÓKÖZPONT
NÉPRAJZTUDOMÁNYI INTÉZETÉNEK
ÉVKÖNYVE

Handwritten text in a cursive script, likely a library or collection stamp, partially obscured by the dark background.



Magyar Tudományos Akadémia
Bölcsészettudományi
Kutatóközpont



The History of ISSR

Mihály Hoppál



International Society for Shamanistic Research
Budapest, 2015

SHAMANISTIC SCOPES IN A CHANGING WORLD

Edited by
Naran Bilik – Mihály Hoppál
and Jason Yu-xiao Long
with the assistance of Zhou Lei



Budapest – Guiyang, 2015

DOCUMENTATIO FOLKLORISTICA



MAGYAR ZOLTÁN

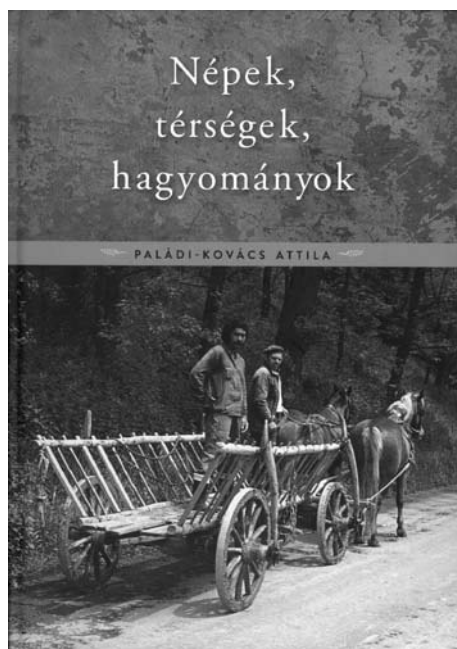
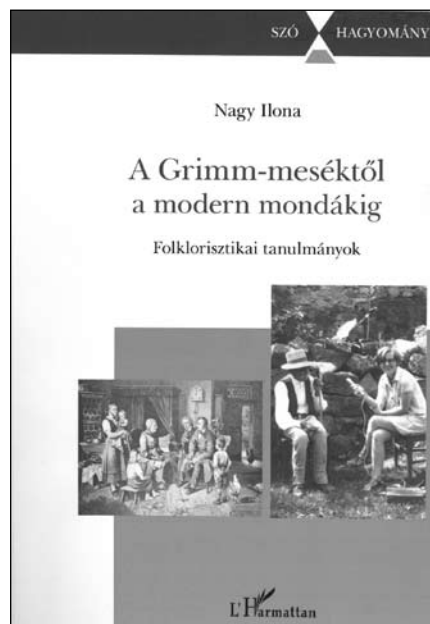
*Népköltészeti
gyűjtés*

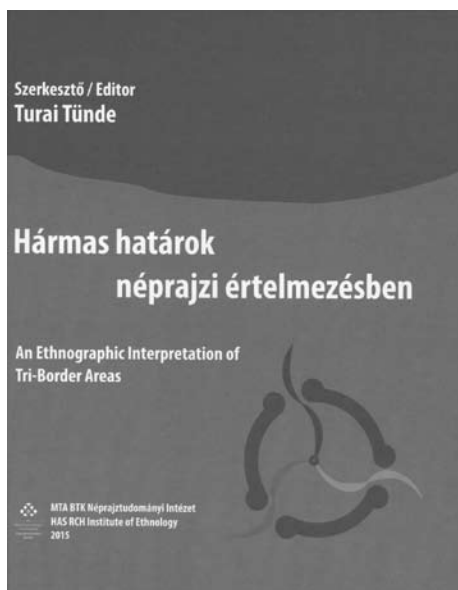
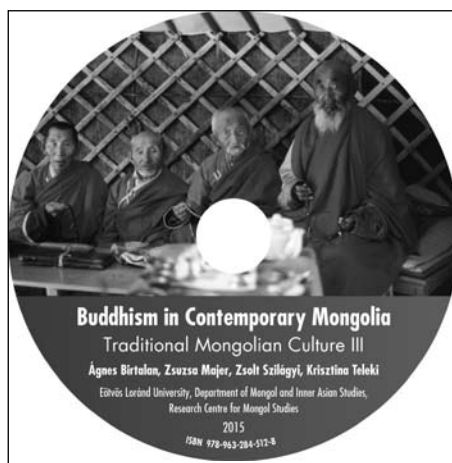
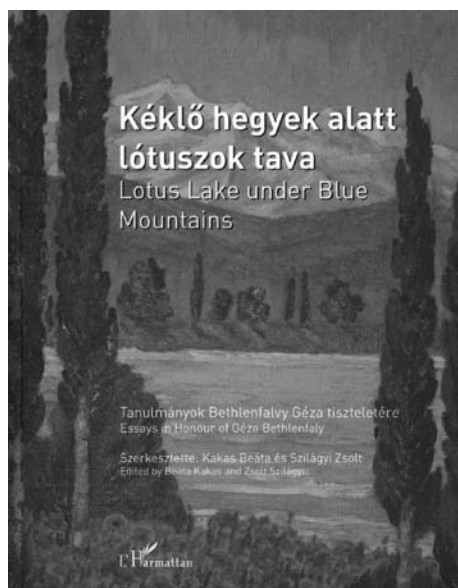
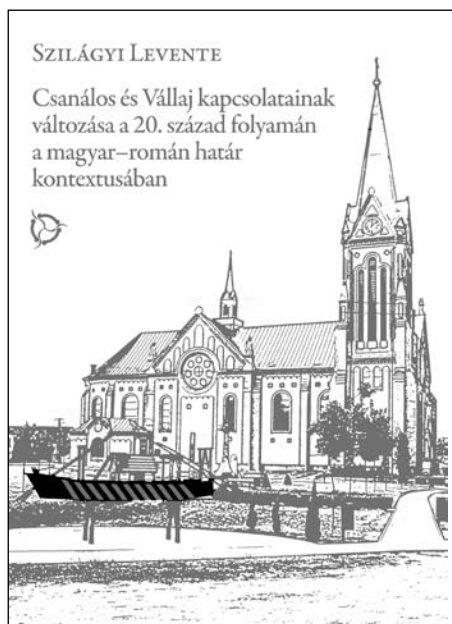
Magyar Zoltán

ÉRMELLÉKI NÉPMONDÁK



tertoma
KÖNYVTÁR





Szerkesztők / Editors
Turai Tünde – Mészáros Csaba



Hármas határok néprajzi nézetben An Ethnographic Perspective on Tri-Border Areas



MTA BTK Néprajztudományi Intézet
HAS RCH Institute of Ethnology
2015

